# التداوليّة وتنوّع مرجعيّات الخطاب

## حدود التواصل بين لسانيّات الخطاب والثقافة

د. عبد الفتّاح يوسف
جامعة المنصورة - مصر

لعل المتأمل في حركيّة الفكر اللساني العربي نحو البحث التداولي، يدرك أن الدرس التداولي في التراث اللغوي العربي، كان متحرّكا تحرّك البحث النحوي والبلاغي، وارتبط بهما- في معظم الأحوال- ارتباطًا وثيقًا، وكان جزءًا لا يتجزأ من المنظومة الفكريّة التي قطعتها الممارسات النقديّة العربيّة سواء في دراستها للغة ورصد خصائصها، أو البحث في أسباب الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم وطريقة نظمه، أو إبراز جماليّات الشعر العربي الأسلوبيّة والبلاغيّة؛ ومن ثمّ ارتبطت التداوليّة بالدرس النحوي والبلاغي في التراث العربي، بدايةً من سيبويه، ومرورًا بعبد القاهر الجرجاني، والسكّاكي، والاستراباذي، والخطيب القزويني.. وغيرهم؛ لكن هذا التوجّه يختلف -بحكم تطوّر الفكر الإنساني- عن الدرس التداولي عند أوستن مثلاً، حيث يعتبر العمل التداولي عملاً فلسفيًا، وأن وظيفة اللغة، ليست مجرّد أداة للتعبير، أو وسيلة للتفكير _ كما هو معروف قديمًا- ولكن وظيفتها تتمثّل عنده في التأثير على العالم، وصياغته، وصناعته، ومقاربة مقبول إدريس التداوليّة اللغويّة بعنوان: البُعد التداولي عند سيبويه[1]، مهمة جدًا في هذا السياق، حيث يحاول فيها بناء صرح للسانيّات التداوليّة في الفكر العربي القديم انطلاقًا من "الكتاب" لسيبويه، الذي يحتوي على الكثير من القضايا التي تتعلّق مباشرة بما بشرّت به التداوليّة الحديثة.

وفي إطار التأصيل للدرس التداولي في الفكر العربي، أحيل القارئ إلى دراسة مهمة ورصينة لمسعود صحراوي بعنوان: التداوليّة عند العلماء العرب[2]، ويرى في هذه الدراسة أن التراث اللساني العربي، درس ظاهرة الأفعال الكلاميّة المعروفة في اللسانيّات الحديثة، ضمن نظريّة

---

(1) راجع، مقبول إدريس في دراسته المهمة بعنوان: البُعد التداولي عند سيبويه، عالم الفكر، (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت) العدد (1)، المجلّد (33) يوليو/ سبتمبر (2004م) ص 245: 280

(2) راجع، مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب: دراسة تداوليّة لظاهرة الأفعال الكلاميّة في التراث اللساني العربي، دار الطليعة الأدبيّة (بيروت – لبنان) الطبعة الأولى، يوليو (2005م).

الخبر والإنشاء، وأن المعايير التي اعتمدها اللسانيّون العرب القدماء للتمييز بين الخبر والإنشاء متعددة، ومختلفة باختلاف المراحل التاريخيّة، وأنه كان يسود في كل مرحلة من هذه المراحل معيار خاص، مثل معيار "قبول الصدق والكذب" في البداية، ثم معيار "مطابقة النسبة الخارجيّة" في مرحلة تالية، ثم معيار "إيجاد النسبة الخارجيّة" في مرحلة ثالثة، ومعيار "القصد" عند السبكي.. وهكذا، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة " أن علماء أصول الفقه، كانوا من أحسن المستثمرين لظاهرة الخبر والإنشاء في إطارها التداولي، معتمدين مقولات ومبادئ سياق الحال، ووضع المتكلّم، وموقعه من العملية التواصليّة، وغرضه من الخطاب، وطبقوها على نصوص القرآن والسُّنة؛ بغرض دراسة المعاني الوظيفيّة لتلك النصوص، وهي المعاني التي تطرأ على القول وتتغيّر من مقام إلى آخر، وعلاقة تلك المعاني بقائلها، وعلاقة ذلك كلّه بظروف القول وملابسات الخطاب. ودرسوا أيضًا ألفاظ العقود والمعاهدات، وما تقتضيه من تشريعات اجتماعيّة، وسياسيّة، والقوى الإنجازيّة لتلك المواضعات القوليّة، وشروطها، وأحكامها؛ وكان نتيجة ذلك: أنهم استنبطوا أفعالاً كلاميّة جديدة ضمن بحثهم لمعاني الخبر والإنشاء: كالإذن، والمنع، والوجوب، والتحريم، والإباحة، وكاعتمادهم مقولة القصد والغرض"[1].

إذا، يمكننا القول: بأن الدراسات التداوليّة في التراث العربي، قدّمت أفكارًا مهمة فيما يخص العلاقة بين المعرفة النحويّة/ اللغويّة، والمعرفة البلاغيّة/ الجماليّة، وهي علاقة مهمة في سياقها التاريخي الخاص، وأهميتها تكمن في الارتباط التداولي بين أسلوب التعبير، ومعناه، ووظيفته، وهذا يؤكّد لنا أن التداوليّة الآن؛ هي تطوّر طبيعي للدراسات اللغويّة القديمة، مع فارق أساس وجوهري، هو أن الظرف التاريخي الراهن، يساعد على تنوّع العلوم والمعارف التي يمكن أن ينفتح عليها الدرس التداولي المعاصر، مما يجعله قادرًا على النهوض بنفسه، بوصفه مجالاً لغويًا معرفيًا قابلاً للتطوّر؛ متى تطوّرت العلوم والمعارف.

إن البحث بطرائق منهجيّة في نماذج نوعيّة من الإبداع، بهدف تقديم افتراضات معرفيّة خارجة عن إطار المعرفة السائدة؛ يتطلّب إدراكًا عميقًا ووعيًا للبُعد الإيبستمولوجي بالسياق المعرفي النظري، وبإجراءات البحث ونماذجه التطبيقيّة؛ لأن هذه الافتراضات سوف تُثير عددًا من الإشكاليّات التي تفتح بدورها الباب أمام جملة من التساؤلات حول جدوى مثل هذه الافتراضات، وأهميتها في مجال المعرفة التداوليّة، وارتباطها بعمليّة التلقي الثقافي للمعنى؛ لأن التلقي الثقافي

---

(1) السابق، ص 224، 225.

يؤدي دورًا مهمًا في تداوليّة مصطلحات معينة لها قدرتها الخاصة في انتشار معنى ما دون غيره من المعاني الأخرى، فكلمة "أدب" على سبيل المثال تتداول في الأوساط الاجتماعيّة العامة على أنها سلوك أخلاقي، ويختلف هذا المعنى بطبيعة الحال عن معناها الخاص المرتبط بالعمليّة الإبداعيّة؛ فعمليّة التلقي الثقافي للمصطلحات اللغويّة ترتبط بالوعي الجمعي الذي يتفق ضمنيًا على معنى، قد يختلف عن المعنى الحقيقي لهذه المصطلحات.

لا بُدّ أن يعي من يحاول طرح افتراضات جديدة في مجال اللسانيّات، الأبعاد الفلسفيّة للعلاقات بين مجالات المعرفة المختلفة وعلم اللسانيّات، وعيًا يمكّنه من فهم التقاطعات المعرفيّة بين لغة الإنسان وفكره، أو بين أساليب تعبيره وطرائق تفكيره.

البحث في الإجابة عن هذه الإشكاليّة، يقودنا لدراسة العلاقة بين الأفكار المتداولة في عصر ما، والظواهر اللغويّة المتداولة في العصر نفسه، باعتبار أن الظواهر اللغوية المتداولة، هي طرائق تعبير عن أفكار متداولة بالضرورة، ومن هذه المنطلقات الفكرية، اخترت العنوان الرئيس لهذا الفصل، ورغبتي في فهم طبيعة العلاقة بين المجالات المعرفيّة المختلفة ولسانيّات الخطاب، دفعتني لاختيار العنوان الفرعي.

أقصد بالبراجماتية التداوليّة، المذهب النقدي الذي يُحيل إلى اللغة؛ بهدف البحث في استعمالاتها المختلفة في الخطابات، وهي تختلف عن البراجماتية الفلسفيّة التي تُحيل إلى الفلسفة، ويميّز بعض المعاصرين بين الاثنين بقوله: تُحيل البراجماتية إلى تيار من تيارات الفلسفة المعاصرة، في حين تُحيل البراجماتية التداوليّة إلى قسم من أقسام اللغة، وإذا كانت الأولى تقول بأولويّة الفعل على الفكر، فإن الثانية، تُحيل اللغة إلى الفعل، أي ليس إلى الجانب الثابت من اللغة، وهو الشكل أو التركيب، ولا إلى الجانب الدلالي، بل إلى الجزء الخاص بالاستعمال والتداول[1].

فالتداولية ليست علمًا لغويا محضًا، ينحصر اهتمام الباحثين فيه بالانشغال بالتراكيب اللغوية، أو التركيز على الجوانب الدلاليّة فحسب، بل هي علم يهتم بدراسة التواصل اللغوي داخل الخطابات، والبحث في طبيعة العلاقة بين الأقوال الخطابيّة، والأفعال الاجتماعيّة؛ ومن ثمّ التعامل مع الخطاب الإبداعي بوصفه تعبيرًا عن تواصل معرفيٍّ/ اجتماعي في سياق ثقافي، فهي علم يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال؛ وعلى هذا؛ تُعدّ التداوليّة مجالاً جديدًا في حقل

(1) الزواوي بغورة، العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة، عالم الفكر، (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت) العدد (3) المجلد (35) يناير/ مارس (2007.م) ص99.

الدراسات الإنسانيّة وليس في مجال اللسانيّات فقط، فهي" تخصص لساني يدرس كيفيّة استخدام الناس للأدلّة اللغويّة في صلب أحاديثهم وخطاباتهم، كما تُعنى من جهة أخرى بكيفيّة تأويلهم لتلك الخطابات والأحاديث"[1]. وتُحدث بهذا المنحى المعرفي تحوّلاً مهمًا في الدرس اللساني، فالمعنى أصبح لا يُعرف من البنية اللغويّة وحدها كما هو معروف قبل التداوليّة، بل يُعرف من خلال الانفتاح على السياقات التي تستوعب الكلمات والعبارات؛ ومن ثمّ، تسعى التداوليّة إلى طرح مشاريع معرفيّة متعدّدة في دراسة ظاهرة "التواصل اللغوي"، وتمثّل التداوليّة حلقة وصل معرفيّة بين حقول مختلفة مثل، الفلسفة التحليلية، وعلم النفس المعرفي ممثلا في نظرية الملاءمة " Théorie de pertinence على وجه التحديد، و علوم التواصل، واللسانيّات؛ فتُجيب التداوليّة عن أسئلة تستوعب هذه المجالات المعرفيّة المتنوّعة داخل الخطابات، وتلقي الضوء على عدد من القضايا الفلسفيّة المهمة حددتها فرانسواز أرمينكو ( Francoise Armingaud ) في ست قضايا على النحو التالي[2]:

1- الذّاتية، فما الذي يتغيّر في مفهوم الفاعل إذًا، حين ننظر إليه كمتكلّم، وأكثر من هذا، كمتحدِّث؛ حين نقاربه لا انطلاقًا من الفكر، بل انطلاقًا من التواصل.

2- الغيريّة، ويتم الإلمام بالقضيّة التي تخص الآخر انطلاقًا من المخاطب. فالآخر هو الذي أتكلّم معه، أو لا أتكلّم معه، والذي أتموضع معه في مجتمع تواصلي.

3- الكوجيتو الديكارتي، فـ"أفكّر" هو تفكير حقيقي في كل مرة أتلفّظ فيه بذلك. فهو حقيقي من خلال ضرورة تداوليّة، كما أن تناقضه خاطئ دائمًا تداوليًا. فإذا قلت: " لا أوجد" فإن حدث التلفّظ، يناقض مضمون الملفوظ.

4- الاستنباط المتعالي للمقولات عند كانط، ويتعلّق الأمر بتحصيل القيمة الموضوعيّة للأنماط الأساسيّة في تركيب الفكر، إذ إن الاستعمال الموضوعي تنتظمه مبادئ. من هنا تقود وجهة نظر التداوليّة إلى الأخذ بعين الاعتبار المظهر اللغوي المحض لهذا الاستنباط، وكذلك المظهر التداولي للوجهة التفاعليّة، لما يُعد كقضايا كبرى في العالم.

5- يُعبَّر عن هذا المظهر التفاعلي بطريقة أكثر وضوحًا في المناقشات التي تُشخِّص تاريخ العلوم.

6- يمكن للتيمة التداوليّة أن توضع في عمق المنطق؛ إذ يجد المنطق من هنا، مصادره الإغريقيّة.

---

(1) الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللسانيّات التداوليّة، ترجمة/ محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعيّة ـ الجزائر (1996.م) ص1.

(2) فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداوليّة، ترجمة/ سعيد علّوش، مركز الإنماء القومي (بيروت ـ لبنان) (1986.م) ص10.

تستدعي قضايا التداوليّة الست التي طرحتها فرانسواز أرمينكو البُعد الثقافي، من حيث هو بُعد لا يمكن التغافل عنه؛ لأنه بُعد يكشف عن حقيقة المعنى الذي تكوّن في وعي المتلقي، ويمتلك كل من المعنى المتداول ووعي المتلقي، بُعدًا ثقافيًا يسهم إلى حدٍّ كبير جدًا في تحديد المعنى؛ لأن الاثنين - وعي المتلقي والمعنى - يخضعان لقوانين وشروط معرفيّة، هي ثقافيّة بالدرجة الأولى، وربما يكون هذا الفهم سببًا مقنعًا في وصفها لها بأن التداولية "آخر مولود للدرس السيميائي"[1].

من المعروف سلفًا، أن العناصر الثقافيّة داخل الخطابات تحتوي على الهيكل الاجتماعي، كالأعراف، والتقاليد، والدين، والطقوس، والإيديولوجيّات.. إلى جانب احتوائها على البنية الفكرية التي تؤطّر فكر أبنائها، ويمكن استلهام لسانيّات الخطاب لهذه العناصر باعتبار أنها تُماثل هذه العناصر الثقافيّة؛ لأنها بطبيعة الحال نتاج لها وأداة التعبير الأساسيّة عنها، وإمكانيّة تغيّرها وتحوّلها من جيل إلى جيل؛ يؤكّد هذا الارتباط؛ لتوفر سمات شفاهيّة (التكرار - الصيغ الجاهزة - العبارات الجاهزة..) وسمات كتابيّة ( التقاليد الأدبية - الأنساق الخطابيّة..)، تجعلها أكثر ملاءمة للانتشار والتوالد، ومع تتابع الأجيال وتوالي المتغيّرات الحضاريّة، تتغيّر طرائق التعبير اللساني، فتختلف لسانيّات الخطاب الشعري في العصر الجاهلي، عنها في العصر العباسي، وتختلف لسانيات الخطاب في شعر التفعيلة، عنها في قصيدة النثر.. ويعود هذا الاختلاف إلى التغيّر الذي يطرأ دومًا على ثقافة الفرد والمجتمع وطرائق تلقّيه للأنساق الثقافيّة، إن هذا التغيّر هو الذي يسمح بتداول نمط/ نسق معين دون غيره من الأنساق الأخرى. والملاحظ أن تداول نمط معيّن من الإبداع، يؤدي دورًا رئيسًا في التعرّف على البُعد الثقافي في فترة تداول هذا النسق، وتُعدّ نظرية الانتخاب اللساني، أمرًا لا غنى عنه لتحليل هذا النسق ودراسة أسباب انتشاره واختفائه، وأقصد بنظرية الانتخاب اللساني، انتقاء ظواهر لسانيّة معيّنة، تم تداولها بشكل مفرط في عصر ما، وتحليلها، ودراسة أسباب تداولها؛ بُغية الوصول إلى فهم أكثر موضوعيّة للخطابات.

ويمكننا فهم عمليّة الانتخاب اللساني من خلال وجهتي نظر حول سؤال واحد، أو إشكالية واحدة، فإذا قمنا بتوجيه السؤال التالي لشخصين: لماذا يجعل معظم النقاد المتنبي شاعر العربيّة الأول؟

(1) السابق، ص13.

ربما يقول الشخص (أ): لأن المتلقي العربي يفضّل هذا النوع من الشعر، بينما يقول الشخص (ب): لأن شعره يتميّز بأسلوب لغوي ساحر ومؤثّر. فالطرفان – من الوجهة الثقافيّة- يقولان الشيء نفسه؛ لأن الأسلوب اللغوي الساحر عند الطرف (ب) يفعل فعله في المتلقي (أ)، والفرق الأساس بين الاثنين، أن (أ) ينتخب المتنبي لخاصيّة تميز الأشخاص، بينما الطرف (ب) ينتخب المتنبي لخاصيّة تميز شعره، وهي الخاصيّة اللغويّة. وبطبيعة الحال، فإن المتلقي لن يسمح بتداول خاصيّة لغويّة غير متذوّق لها.

وإذا عقدنا مقارنة بين نظرية الانتخاب الثقافي في علم الأنثروبولوجيا، والانتخاب اللساني في علم اللسانيّات، وجدنا تماثلاً قائمًا بين الاثنين، فنظريّة الانتخاب الثقافي عند الأنثروبولوجيين هي "نظرية عن ظواهر يمكن أن تنتشر داخل مجتمع ما، مثل الشعيرة الدينية، أو أسلوب في الفن، أو طريقة في الصيد، وتنتظم النظرية في ثلاث عمليّات أساسيّة:

أولاً: أن تنشأ الظاهرة، وهذا هو ما يسمى بالتجديد والإبداع.

ثانيًا: يمكن أن تنتشر الظاهرة من إنسان إلى آخر، أو من جماعة من البشر إلى جماعة أخرى، وهذا ما يسمى بالتكاثر، أو النقل، أو المحاكاة، أو الانتشار.

ثالثًا: الانتخاب، ونعني بالانتخاب: أي آليّة أو عامل يؤثّر في مدى انتشار الظاهرة من حيث الكثرة، أو القلّة، وأوضح أنواع الاختيار: هو الاختيار الواعي من جانب البشر"[1].

ويمكننا توضيح أوجه التشابه بين ما وسمناه بـ "نظرية الانتخاب اللساني" ونظريّة "الانتخاب الثقافي"؛ فالعمليّات الثلاث الأساسيّة (النشأة، التكاثر/ الانتشار، الانتخاب) في نظريّة الانتخاب الثقافي، لها ما يماثلها أو يوازيها في الانتخاب اللساني، فنشأة الظاهرة الاجتماعيّة/ الثقافيّة، يصحبها بالضرورة نشأة أسلوب لغوي معيّن في التعبير يعبّر عنها، وانتشار ظاهرة ثقافيّة، يوازيه تداول أسلوب لغوي معيّن يسمح للظاهرة الثقافيّة بالانتشار ويسمح للغة معينة بالتداول، وانتخاب ظاهرة ثقافيّة معيّنة، يتضمّن انتقاء أسلوب معيّن في التعبير عن هذه الظاهرة، وأبرهن على ذلك بأن ظاهرة الصعلكة الشعرية في الشعر العربي، هي نتاج طبيعي لظاهرة الصعلكة الثقافيّة، وأن ظاهرة الصعلكة الثقافيّة، أنتجت ظاهرة الصعلكة الشعريّة بأسلوبها الخاص في التعبير المختلف عن الشعر

---

(1) راجع، أجنر فوج، الانتخاب الثقافي، ترجمة/ شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة ـ مصر) المشروع القومي للترجمة العدد (609) (2005.م) ص78.

السائد والمألوف آنذاك، أضف إلى ذلك أن بنية الخطاب، وتقاليده الفنية في شعر الصعاليك تشبه إلى حدٍّ كبير حياة الصعاليك الثقافية.

وهذه النظرة ربما توسّع من أفق النقد الأدبي في تعامله مع المعنى في الخطابات، بمعنى أن همّ الناقد في عمليّة تأويل الخطابات، لا ينبغي أن يرتكز حول البحث في قصدٍ مختلفٍ وراء الخطاب، بل يجب أن يهتم بحركيّة المعنى وارتحالاته، كما يؤكّد بول ريكور بأن تأويل الخطاب، "لا يعني البحث في قصد مختلف وراء النص، وإنما يعني متابعة حركة المعنى نحو المرجع، بمعنى نحو العالم. التأويل، هو إظهار التوسّطات الجديدة التي أقامها الخطاب بين الإنسان والعالم"[1].

فحركة المعنى نحو المرجع، مهمة جدًا في عملية التأويل، ومهارة الناقد تتبلور في قدرته على البحث في العلاقة بين العلامة اللغويّة ومرجعها، أو عالمها الذي تدووِلت فيه، لا عن قصد المؤلِّف بها؛ لأن اللغة هي الوسيط الأساس لفهم الفكر والواقع/ المجتمع، والأخيران، يرتبطان بالثقافة ارتباطًا وثيقًا، والتعبير عنهما بلغة ما؛ يؤكّد ارتباط الثلاثة (اللغة/ الفكر/ المجتمع) بالثقافة ارتباطًا وثيقًا، وإذا كانت الفلسفة التحليليّة – التي ظهرت في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين في بريطانيا- قد توقفت – في تحليلها للغة- عند ثلاثة أبعاد، هي: "البُعد التركيبي، والبُعد الدلالي، والبُعد التداولي"[2]. والبُعد الأخير – التداولي- يمثّل نقلة مهمة في تاريخ البحث عن طرائق الحصول على المعنى في الخطابات الإبداعيّة؛ لأنه إذا كان البُعد التركيبي يُخضع المعنى للبنى النحويّة والصرفيّة. والبُعد الدلالي، يُخضع المعنى للنظام المعجمي، فإن البُعد التداولي، يأخذ في الاعتبار الإحالات السابقة، بالإضافة إلى انفتاحه على البُعد المرجعي والثقافي.

والسؤال الآن: هل يختار البشر – عن وعي- الأشكال اللسانيّة التي تخدم حاجاتهم في التواصل؟. أم أن الثقافة هي التي تُملي عليهم شروطها في التواصل؟.

وللإجابة عن هذا السؤال أقول: يجب الاقتناع أولاً: بأن الخصائص الإيديولوجيّة المميزة للإنسان الذي يعيش داخل إطار ثقافي ما، تتشابه إلى حدٍّ كبير مع الخصائص المميّزة للعراك الثقافي السائدة آنذاك، ويخضع الإنسان بالضرورة لشروط هذا العراك الثقافي. ويجب الاقتناع ثانيًا: بأن هناك ظواهر ثقافيّة تقترن بالأفراد مثل الزيّ، والمأكولات، والمشروبات والفرد هو الذي يتحكّم فيها

---

(1) نقلاً عن الزواوي بغورة، العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة، عالم الفكر، (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت) العدد (3) المجلد (35) يناير/ مارس (2007.م) ص121.

(2) المرجع السابق، ص123.

بحكم أنها من اختياره، وتخضع لشروطه ورغباته، وهناك ظواهر ثقافيّة تقترن بالجماعات، أهمها اللغة. فاللغة، ظاهرة اجتماعيّة وليست فرديّة، تخضع لشروط الجماعة، واختلاف لهجات القبائل قديمًا خير دليل على ذلك، وعلى هذا يبدو لي، أن الثقافة تفعل فعلها في اللغة، فيسود نمط معين من اللغة يخدم أهداف الثقافة فـ اللغة مادة اجتماعيّة، بمعنى أنها تخطو، وتنمو، وتنهض، وتتراجع، وتتخلّف، وتندثر؛ وفقًا للتعامل الإيجابي أو السلبي الذي تلقاه من مجتمعها، فمن جهة، تصبح اللغة كائنًا حيًا نابضًا بالحركيّة والتطوّر؛ إذا ما شرّفها أهلها بالاستعمال الكامل في كل قطاعات المجتمع. ومن جهة ثانية، تفقد اللغة حياتها العاديّة وتتقلّص حركتها، ويزداد الشعور بغربتها بين أهلها إذا همّش استعمالها في مجتمعها[1]. ويتأثر الفرد - بطبيعة الحال- بهذا الكم الهائل من الظواهر الثقافيّة الجماعيّة، ومنها الظاهرة اللغويّة؛ لأنه يريد التواصل مع الجماعة، سواء أكان فردًا عاديًا أم مبدعًا؛ ولكن ليس هذا معناه أن الفرد المبدع مجرّد ناقل لشروط اللغة الجماعيّة، وإلاّ لما تحدّث النقاد عن ظاهرة التطوّر اللغوي، وإنما يمتلك الفرد المبدع القدرة على استنساخ عبارات معينة، أو صيغ، أو طرائق في التعبير خاصة، تنتظر ظروفًا تتغيّر فيها شروط الانتخاب اللساني؛ لتأخذ نصيبها من الانتشار التداول، ويمكنني القول: بأن طبيعة التنوّع والتعدديّة في المجتمع القَبَلي العربي القديم - بمعنى أن كل قبيلة لها لهجتها الخاصة بها، ما لسان حِمير بلساننا ولا عربيّتهم بعربيّتنا- يؤكد هذه الحقيقة، إن هذه التعدديّة ساعدت اللسان العربي على الاحتفاظ بمخزون هائل من الإمكانات اللسانية واللغوية، ظلّت كامنة في صورة صيغ لسانيّة، عادت إلى الظهور والتداول مع تغيّر شروط الانتخاب اللساني فيما بعد. ولتوضيح ذلك؛ أقف أمام حدث مهم في تاريخ البشريّة، وهو ظهور الإسلام، وسيادة لغة قريش على لغة شبه الجزيرة العربية والبلاد المفتوحة فيما بعد، فمن المعروف في علم الأنثروبولوجيا، أن المجتمع النمطي والتقليدي، ينظر إلى الابتكارات الجديدة على أنها تمرّد وخروج على المألوف والسائد، وهكذا، كانت نظرة المجتمع العربي الجاهلي إلى الرسول ﷺ وأتباعه، وقام هذا المجتمع بدوره الثقافي التقليدي في قهر هذه المجموعة واضطهادهم، ووظيفة هذا القهر والاضطهاد هي، الحفاظ على المنظومة الاجتماعية من الانهيار، ولكن هذا التمرّد من قِبل الرسول - صلى الله عليه وسلّم- والصحابة، لقي قبولاً لدى فئات أخرى من الناس في المدينة المنورة التي تختلف ثقافتها بالطبع عن ثقافة مكة آنذاك، على الرغم من جميع محاولات القمع التي مارسها المجتمع

---

(1) محمود الزاودي، في مخاطر فقدان العلاقة بين المجتمعات العربيّة ولغتها، ضمن كتاب: اللسان العربي وإشكاليّة التلقي، مجموعة من المؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربيّة (بيروت ـ لبنان) الطبعة الأولى (2007.م) ص42.

المكي، وبعد سيادة النمط الإسلامي في شبه الجزيرة العربيّة، يمكننا الحديث عن تغيّر اجتماعي وثقافي قد حدث عند العرب؛ ومن ثمّ رصد تغيّرات شكليّة وجوهريّة في النظام الاجتماعي (إحلال الحضارة محل البداوة)، والثقافي العربي آنذاك (إحلال التوحيد محل الوثنيّة، وما صاحبه من تغيّرات تتطلّب القضاء على بعض العادات والتقاليد، وإحلال سلوكيّات تُعلي من قيمة الإنسان)، هذا التغيّر ارتبط بتغيّر لساني ولغوي، تمثّل في سيادة لغة قريش بوصفها أداة التعبير المهمة عن هذا التغيّر. ويؤكّد هذا ما قاله فيليب بلانشيه عن التداوليّة "إنها تُلحّ على الدور الذي يقوم به المتخاطبون في العالم الاجتماعي، فهؤلاء المتخاطبون لا يتفاعلون فيما بينهم بواسطة اللغة فحسب، بل إنهم يقبلون ذلك التفاعل ويتعاونون معه"[1]. وكان للتفاعل بين المهاجرين/ مسلمي مكة، والأنصار/ أهل المدينة، أثره الواضح في نشر الإسلام، وتأسيس مجتمع عربي حضري، يختلف في تقاليده عن المجتمع البدوي الوثني، وتطلّبت هذه النقلة سيادة لغة حضرية تختلف عن اللهجات البدويّة.

تُعدّ الظواهر اللسانيّة مثل التكرار، والتقاليد الخطابيّة، والتقاليد البلاغيّة كالاستعارة، والتشبيه، والمجاز، وترسبات الثقافة في الخطابات.. نتاجًا طبيعيًّا لثقافة سادت في فترة ما، لذلك من المهم جدًا دراسة التغيّر اللساني في الخطابات في إطار علاقته بالتغيّر الثقافي. إننا لا نستطيع وصف لسانيّات خطاب معيّن تأسيسًا على مصطلحاته وحده، دون الوضع في الاعتبار المجال الثقافي الذي سمح لهذه المصطلحات بالتداول والانتشار؛ ومن ثمّ يتعيّن الاهتمام بالمسافة الثقافيّة/ المعرفيّة التي تربط بين لسانيّات خطاب ما، والثقافة التي نشأ في كنفها وسمحت لأسلوبه بالتداول. ويمكننا الحديث في هذا السياق عمّا يمكن وسمه بـ الوراثة اللسانيّة التي تشكّل الأساس النظري لفكرة الانتخاب اللساني، فصيغ مثل "قفا نبكِ ـ لخولة أطلال ـ خليلي عوجا.." المتداولة في نسيب الخطاب الشعري العربي القديم، وما يناظرها في الجزء الخاص بالرحيل، والمديح، والهجاء، والرثاء، والفخر.. هي صيغ لغويّة متوارثة، ثمّ تدووِلت في خطابات الشعراء، بوصفها وسيلة من وسائل تمرير الأفكار وتداولها، مع الوضع في الاعتبار أنها تحمل دلالات مختلفة في كل خطاب؛ لسبب رئيس، وهو أن التداوليّة - تداول الألفاظ- تخضع بالضرورة لتقاليد الثقافة.

---

(1) راجع، فيليب بلانشيه، التداوليّة: من أوستين إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار (اللاذقيّة - سوريا) الطبعة الأولى (2007.م) ص84.

## المعرفة التداوليّة والتنوّع الثقافي:

انطلقت الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة في الحكم على دلالة جملة ما من مقياس الصدق والكذب[1]. الأمر الذي جعل المعنى في العبارات اللغويّة، يؤطّر في منوال الصيغ الخبريّة والإنشائيّة، وكان يُحكم على صدقها وكذبها بمدى مطابقتها للواقع. ومع ظهور التداوليّة، نشط الاهتمام بفكرة "أفعال الكلام أو أفعال اللغة"، بمعنى أن الهدف من الاستعمال اللغوي "ليس إبراز منطوق لغوي فقط، بل إنجاز حدث اجتماعي معيّن"[2]. وكانت هذه الفكرة بمثابة النقلة النوعيّة في فلسفة المعنى، فتحوّلت من المعنى التقليدي للغة، أو الجملة، أو العبارة من منوال الصدق والكذب، إلى أن القصد من اللغة أو الكلام، هو تبادل المعلومات بواسطة اللغة، ويُعدّ هذا التحوّل إيذانًا بارتباط اللغة بنظريّة أفعال الكلام، وهي "الفكرة التي نشأت منها اللسانيّات التداوليّة ومن أهم مراجعها، بل يمكن التأريخ منها للتداوليّة؛ حيث ارتبطت اللغة بإنجازها الفعلي في الواقع"[3].

إن أفكار هذه النظرية تنطلق من البحث في العلاقة بين المعنى meaning والفعل action، فمعنى الكلمة أو العبارة، يتحدد من خلال الأفعال التي تقف خلف الكلمة أو العبارة، فالكلمات الدالة على الأمر، والنهي، والاستفهام، والتعجّب.. تتطلّب قيام المتلقي بممارسة هذه الأفعال، فالفعل اللغوي، يصحبه فعل اجتماعي أو ثقافي. ويذهب بعض المعاصرين إلى أن مفهوم الفعل الكلامي، "أصبح نواة مركزية في الكثير من الأعمال التداولية، وفحواه أن كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري، وفضلاً عن ذلك، يُعد نشاطًا ماديًا نحويًا يتوسل أفعالاً قوليّة لتحقيق أغراض إنجازيّة: كالطلب، والأمر، والوعد، والوعيد.. وغايات تأثيريّة تخص ردود فعل المتلقي كالرفض والقبول؛ ومن ثم فهو فعل يطمح إلى أن يكون فعلاً تأثيريًا، أي يطمح إلى أن يكون ذا تأثيرٍ في المخاطب اجتماعيًا أو مؤسساتيًا؛ ومن ثم إنجاز شيء ما"[4]. وقسّم **أوستن Austin** الفعل الكلامي ثلاثة أقسام رئيسة[5]:

---

(1) أحمد المتوكل، اللسانيّات الوظيفية، مدخل نظري، منشورات عكاظ (الرباط ـ المغرب) (1989.م) ص18.

(2) فان دايك، علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة وتعليق سعيد بحيري (دار القاهرة)، القاهرة، الطبعة الأولى (2001.م) ص18.

(3) خليفة بوجادي، في اللسانيّات التداولية: محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر والتوزيع (الجزائر) الطبعة الأولى (2009.م) ص86.

(4) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة (بيروت ـ لبنان) الطبعة الأولى (2005.م) ص40.

(5) نقلاً عن المرجع السابق ص 40: 44.

1- فعل القول: ويراد بهذا الفعل: إطلاق الألفاظ في جمل مفيدة ذات بناء نحوي سليم، وذات دلالة.

2- الفعل المتضمن في القول: وهو الفعل الإنجازيّ الحقيق، إذ إنه عمل يُنجز بقول ما.

3- الفعل الناتج عن القول: وهو مجموعة الأفكار المترتبة على الفعل السابق.

ويحدد أوستن Austin أيضًا خصائص هذا الفعل في ثلاث نقاط:

1. إنه فعل دال.
2. إنه فعل إنجازيّ: أي يُنجز الأشياء والأفعال الاجتماعيّة بالكلمات.
3. إنه فعل تأثيري: أي يترك آثارًا معينة في الواقع، خصوصًا إذا كان فعلاً ناجحًا.

فعندما أتوجه بسؤال معين لشخص أو تحذير، أو تنبيه، فما أقوم به (السؤال/ التحذير/ التنبيه.. ) هو الفعل القولي، و (السؤال، التحذير، التنبيه..) هو الفعل المُتضمن في القول، ورد فعل المتلقي (الإجابة، أو عدم الإجابة، القبول، أو الرفض) هو الفعل الناتج عن القول. ويمكننا في هذا السياق التمييز بين حقلين مهمين من حقول التداوليّة:

**الحقل الأول**؛ وهو حق نشأة التداوليّة، ويرتبط هذا الحقل بأفكار تشارلز مورس عن التداوليّة، عندما قدمها باعتبارها منهجًا في كيفية جعل أفكارنا واضحة، وقال: إن مشكلة المعنى، مشكلة قديمة في الفلسفات التقليديّة شرقًا وغربًا؛ ولكن التناول البراجماتي لها جعل لها خاصية تاريخيّة مميزة، ألقت الضوء على أهمية العلاقة بين المعنى والفعل، وعلى سبيل المثال يمكن فهم طبيعة المعنى بالرجوع إلى الفعل فقط[1].

وعرّفها تشارلز مورس[2] بأنها: علم يهتم بدراسة العلاقة بين العلامات، وبين مستعمليها أو مفسريها – متكلم، سامع، قارئ، كاتب- وتحديد ما يترتب على هذه العلامات، حينما شرح أبعاد السيميائيّة الثلاث:

علاقة العلامات بالموضوعات المُعبر عنها (**البُعد الدلالي**).

علاقة العلامات بالناطقين بها، وبالمتلقي، وبالظواهر النفسيّة والاجتماعيّة المرافقة لاستعمال العلامات وتوظيفها (**البُعد التداولي**).

---

(1) راجع، تشارلز مورس، رواد الفلسفة الأمريكية، ترجمة إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة (الأسكندرية - مصر) (1996.م) ص29.

(2) نقلاً عن خليفة بوجادي، في اللسانيّات التداولية، ص 67: 69.

علاقة العلامات فيما بينها (البُعد التركيبي).

أما الحقل الثاني؛ وهو موضوع التداولية ووظيفتها، فإنه مرتبط بلسانيّات القرن العشرين، حينما ساوت بين لسانيّات اللغة ولسانيّات الكلام، حيث تتفق على أن التداوليّة في عمومها تهتم بجميع شروط الخطاب، وتعتمد أسلوبًا في فهمه وإدراكه، بدراسة كيفيّة استخدام اللغة، وبيان الأشكال اللسانيّة التي لا يتحدد معناها إلا بالاستعمال، وشرح سياق الحال والمقام الذي يؤدي فيه المتكلمون خطاباتهم، فاهتمامها ينصب أساسًا على المتكلم، انطلاقًا من سياق الملفوظات التي يؤديها، إلى جانب تحليل الأفعال الكلاميّة، ووظائف المنطوقات اللغويّة، وسماتها في عمليات الاتصال؛ ولذلك سمّاها بعضهم: لسانيّات الاستعمال للغوي؛ وموضوعها توظيف المعنى اللغوي في الاستعمال الفعلي، ويشمل مصطلح التداوليّة من هذه الناحية:

مجموع البحوث المنطقيّة واللسانيّة التي قُدّمت في دراسة استعمال اللغة ومطابقة التعبيرات الرمزيّة للسياق الوصفي الفعلي، والعلاقات بين المتخاطبين.

دراسة استعمال اللغة في الخطاب، والآثار التي تثبت ذلك.

دراسة اللغة بوصفها ظاهرة تواصليّة اجتماعيّة خطابيّة حجاجيّة.

بعد هذا العرض الموجز عن التداوليّة؛ يتضح لنا دور البُعد الثقافي في الدرس التداولي، وأهميته في انتشار معنى واختفاء آخر، فالثقافة ليست هي المجال الأكثر عمقًا بالنسبة لمجتمع ما فحسب، بل إنها تمثّل أيضًا المجال الأكثر ارتفاعًا وفاعليّة، ومن ثمّ تُعدّ الثقافة سمة أساسيّة لصيرورات المجتمع المعقّدة والمتداخلة، ونحن نستبطن بواسطتها الأوامر، والضوابط، والنواهي، والمعاني من العبارات اللغويّة المتداولة على لسان الجماعة، ويؤدي التواصل دورًا مهمًا في توطيد العلاقة بين اللسانيّات والثقافة؛ لما يتميّز به هذا المصطلح – التواصل- من غناء معجمي وثقافي، حيث يستوعب هذا المصطلح مفردات ومصطلحات مهمة بالنسبة لموضوع الدراسة أهمها: الإبلاغ، والإخبار، والتحاور، والتخاطب والتواصل.

كما يعرّفه بعض المعاصرين بـ "تبادل أدلّة بين ذات مرسِلة وذات مستقبلة؛ حيث تنطلق الرسالة من الذّات الأولى نحو الذّات الأخرى، وتقتضي العملية جوابًا ضمنيًا أو صريحًا عمّا نتحدّث عنه – الأشياء والكائنات- أو بعبارة أشمل "موضوعات العالم"، ويتطلّب نجاح هذه العمليّة اشتراك المرسِل والمرسَل إليه في السنن؛ حتى يتم الإسنان والاستسنان على الوجه الأكمل كما أراد له المجتمع اللغوي.. ويمكن تلخيص هذا التعريف بطريقة رياضيّة كالتالي: من (أ) إلى (ب)، ترسل

(ج) التي تتحدّث عن (د)، وتخضع لقوانين (هـ)، وتنتقل من (أ) إلى (ب) عبر (و). حيث إن (أ)= المرسِل، (ب)= المرسَل إليه، و(ج)= الرسالة، و(د)= المرجع، و(هـ)= السنن، و(و)= القناة[1].

ويمكننا استبدال الـ "سنن" في النص المُقتبس أعلاه بـ "الثقافة"؛ لأن عملية التواصل تخضع لشروط الثقافة وأنساقها؛ حتى يتم تداول المعاني، وتداول المفردات، وتداول العبارات، كما تخضع عملية التداول نفسها لتقاليد الثقافة، وتجاهل عنصر الثقافة في عملية التواصل أو التداول يُعد أمرًا غير مقبول على الإطلاق في هذا السياق؛ لأننا إذا اعتبرنا التواصل مرحلة لسانيّة مهمة بالنسبة لحياة الإنسان الاجتماعيّة؛ فإن التداول يُعدّ مرحلة مهمة بالنسبة للإنسان في التعرّف على الأشياء، وفهم أسرار الكون، كما يُعد التداول مرحلة مهمة تلي مرحلة التواصل بالنسبة للإنسان، فتداول فكرة ما أو عبارة ما في أي مجتمع، لا تتم إلا بعد وجود تواصل بين أفراد هذا المجتمع، واتفاقهم على فهم معيّن لهذه الفكرة أو العبارة. ولتوضيح ما أطرحه، أسوق قصة الرجل الذي أتى أحد ملوك حِمْيَر، فوجده خارجًا للصيد، وكان الرجل في أعلى قمة الجبل، فقال له الملك: ثِبْ (أي اجلس) فقفز الرجل من أعلى الجبل، فمات، وحين استغرب الملك من تصرف الرجل، شرحوا له أن الوثب في غير اللهجة الحميريّة يعني القفز. وهذا يعني أن تداول كلمة "ثِبْ" في ثقافة الحميريين، يختلف فعلها عن تداولها في ثقافة القبائل الأخرى، وهذا يؤكّد أن نظريّة أفعال اللغة تختلف من ثقافة إلى ثقافة أخرى؛ تبعًا لتداول المعنى المرتبط بفعل اللغة، فكلمة "ثِبْ" كعلامة لسانية يختلف الفعل المترتب على استخدامها من قبيلة حمير إلى القبائل الأخرى، وهذا يعود بطبيعة الحال لعملية تداول هذه العلامة في مجتمع ما أو ثقافة ما. ولهذا يجب الانتباه إلى أهمية البُعد الثقافي في الدرس التداولي، فالظرف الثقافي يؤدي دورًا مهمًا في إدماج السلوك اللغوي داخل نظرية الفعل، مما يؤدي إلى تداول أفكار ترتبط بمفردات معينة في فترة تاريخية معينة أيضًا، فمصطلح "القومية العربية" الذي شاع استعماله على ألسنة الشعوب العربية في النصف الأخير من القرن الماضي، لعب الظرف الثقافي الاشتراكي دورًا مهمًا في تداوله؛ لارتباطه بثقافة الاشتراكية التي تعظّم من دور الدول في حماية الأفراد ومسؤوليتها تجاههم لا سيما الطبقات الشعبيّة، وهذه الثقافة الاشتراكية، جعلت من الشعارات الرنّانة مدخلاً للسيطرة أو الهيمنة على الذات العربية المتعطّشة للاستقلال وإثبات الذات بعد إجلاء الاستعمار، من خلال تداول مصطلحاتها الخاصة التي سمح لها الظرف الثقافي بالانتشار، ثم تراجعت حدّة هذا

[1] عمر أوكان، اللغة والخطاب، إفريقيا الشرق ( الدار البيضاء وبيروت) ( 2001م) ص36.

التداول مع نهاية القرن الماضي ومطلع الألفية الجديدة؛ بسبب تغيّر الظرف الثقافي السائد؛ لتحل محلّها فكرة الرأسمالية والخصخصة بمعناها الاقتصادي والتجاري، وما تبعها من ثقافة العولمة التي تقلّص من دور الدولة، وتُعلي من دور المؤسسات. أقصد بهذا أن هناك مجموعة من الشروط تسمح بتداول المصطلحات والأفكار، يمكن رصدها على النحو التالي:

1- الضرورة الثقافية، وهي ضرورة تربط بين المصطلح اللغوي، ودلالته الثقافية والاجتماعية، وهنا لا يشترط في الفكرة أو المصطلح أن تظل رهينة المعنى اللغوي فقط، أو حتى العلمي؛ فعلى سبيل المثال كلمة "العملية" تتداول في المستشفيات الطبيّة على أنها جراحة، وتتداول في الأوساط العسكريّة على أنها معركة، أو تخطيط لمعركة، وتتداول في الرياضة على أنها مباراة في الكرة.. إلخ. فالضرورة الثقافية لمجال ما (الطبي - العسكري - الرياضي) هي التي سمحت لهذه الكلمة بالتداول بمعنى معين.

2- الحاجة الإنسانيّة للتواصل: فالتواصل اللساني يتم عبر مصطلحات وأفكار شائعة معروفة، وهذا التواصل يسمح بتداول مفردات أو أفكار معيّنة، وتكون المفردات بمثابة علامات تتفق الجماعة على دلالاتها، وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى سهولة عملية التواصل بين أبناء الجماعة، والعكس صحيح، عندما تُطرح ألفاظ كعلامات غير متداولة للتواصل، يُساء فهمها؛ مما يؤدي إلى عملية الانقطاع المعرفي.

وقصة الشاعر العباسي علي بن الجهم مع الخليفة المتوكل تؤكد هذا الكلام، والقصة باختصار: أن علي بن الجهم كان بدوياً جافياً، فقدم على المتوكل العباسي، فأنشده قصيدة افتتحها بقوله[1]:

أنتَ كالكلبِ في حفاظِكَ للوُدْ ... دِ وكالتيسِ في قِراعِ الخُطوبِ

فعرف المتوكل حسن مقصده وخشونة لفظه، وأنه ما رأى سوى ما شبهه به، لعدم المخالطة وملازمة البادية، فأمر له بدار حسنة على شاطئ دجلة، فيها بستان جميل، يتخلله نسيم لطيف يغذّي الأرواح، والجسر قريب منه، وأمر بالغذاء اللطيف أن يتعاهد به، فكان - أي

(1) الموسوعة العالمية للشعر العربي (ديوان علي بن الجهم)http://www.adab.com/modules.
وردت القصة في قصص العرب لمحمد أحمد جاد المولى، الهيئة العامة لقصور الثقافة (مصر) (2009.م) راجع الجزء الثالث ص 298.

ابن الجهم – يرى حركة الناس ولطافة الحضر، فأقام ستة أشهر على ذلك، والأدباء يداومون على مجالسته ومحاضرته، ثم استدعاه الخليفة بعد مدة لينشده، فأنشده:

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري

فقال المتوكل: لقد خشيت عليه أن يذوب رقّة ولطافة.

3- اختيار كلمات/ عبارات لها قدرتها الخاصة في التعبير عن قضايا ذي أهميّة بالنسبة للمجتمع، وتتوقف درجة تداول الجمل والعبارات على قيمة صدق القضية أو الإشكالية بالنسبة للمجتمع، وشروط الصدق للكلمة أو العبارة، فالصيغ الشفاهيّة المعروفة في الشعر العربي القديم، "خليليّ عوجا – أمن أم أوفى – حومانة الدرّاج.." إلخ تُعبِّر عن قضايا وإشكاليّات شخصيّة واجتماعيّة في المجتمع القَبَلي، أوجدتها عادات وتقاليد خاصة بهذا المجتمع، وهي قضيّة لها قيمتها النفسيّة الخاصة بالنسبة للرجل والمرأة على السواء، لا سيّما إذا ما وضعنا في الحسبان حالة الحرمان العاطفي التي تفرضها تلك التقاليد، وحيرة الشاعر وتردده بين الفكاك منها، والتقيّد بها، ومن ثمّ فإنها قضيّة مهمة وجديرة باستخدام جمل أو عبارات خاصة في التعبير عنها، فتداول القضايا والإشكاليّات يصحبه تداول جمل وعبارات، وتكرار هذه الجمل وتلك العبارات يكسبها خاصيّة التداول.

4- التمثيل الخطابي للثقافة، فمن المعروف أن الرموز الثقافيّة لا تنفصل عن الخطابات؛ لأنها – أي الرموز الثقافيّة- تستتبع قواعد، وتقاليد، ومعتقدات يجب صياغتها لغويًا حتى يتم تداولها من ناحية، والمحافظة عليها من ناحية أخرى، فالموروث الثقافي – إذًا- (القوانين – السلوك – الممارسات – العادات) هو مجموعة من الأفكار والطقوس والشعائر والممارسات يتم تداولها بواسطة اللغة، وتستجيب اللغة في هذه الحالة لشروط هذا الموروث وضروراته، لما له من سلطة وهيمنة على الإنسان الذي ينطق باللغة؛ لأن اللغة "لا تحقق وجودها الفعلي؛ إلا إذا كان العالم حاضرًا فيها. وعليه، فالقول بأن اللغة هي في الأصل إنسانيّة، يعني في الوقت نفسه أن وجود الإنسان في العالم هو وجود لغوي أساسًا، وسوف يتعيّن علينا أن نبحث في العلاقة بين اللغة والعالم؛ من أجل أن نحرز أفقًا ملائمًا لحقيقة أن الخبرة التأويليّة

لغويّة من حيث طبيعتها"[1]. فإذا كانت الخطابات نتاجًا لغويًا لفكر الإنسان، وفكر الإنسان نتاجًا للثقافة؛ فإن تداول رموز في صيغة مصطلحات وعبارات معينة، مرتهن بنشاطها الثقافي؛ لأن هذه الرموز تحقق فيها المجتمعات حياتها الواقعيّة؛ ومن ثمّ تكتسب مصداقيتها لدى المتلقي؛ بما يؤدي إلى تداولها.

## المرجعيّات الثقافية وأثرها في الهيمنة على المعاني المتداولة:

أسعى في هذا السياق، إلى إعادة النظر في فهم تداول معانٍ بعينها عن بعض القضايا والإشكاليّات التي طرحها النص القرآني حول علاقة الذكر بالأنثى، وتأويلها – في اللاوعي الثقافي- تأويلاً يخدم طرف على حساب طرف آخر، ما أدى إلى تداول معانٍ معينة حول هذه القضايا، تبدو لنا بعيدة كل البُعد عن منطق النص القرآني، وأكتفي بتناول قضيّة القوامة وطريقة تداولها في اللاوعي الثقافي، محاولاً الإفادة من طروحات النقد الثقافي وعلم اللسانيات؛ لإثارة بعض التساؤلات حول أسباب تداول هذه المعاني، وارتباطها بصيغ لغوية نسقيّة، ارتبطت في وعي المتلقي بهذه المعاني؛ لأن تناول جميع القضايا، يحتاج إلى دراسات جماعيّة في إطار مشروع قومي إسلامي، يهدف إلى تغيير اللاوعي الثقافي الإسلامي في تعامله مع النصوص القرآنية، في إطار منهج علمي، وليس في إطار تأويلي جمعي يخضع لرؤية إيديولوجية جماعية هي رؤية الثقافة التي صيغت قديما دون وعي علمي، لذا أكتفي بطرح الإشكاليّة والبرهنة على الأفكار المطروحة من خلال منطق حجاجي عقلي يهدف إلى مساءلة المرجعية الثقافية، وأثرها في طبع العقل واللسان بسمات معرفيّة ولغوية معينة، جعلته غير قادر على التمييز بين ما هو ثقافي بشري، وما هو سماوي، في فهمه للنصوص القرآنيّة.

بداية، إذا كان الوعي الأسطوري، قد هيمن على الوعي التاريخي في أوربا، وكان هذه الهيمنة سببًا في حالة التردّي والانحطاط الفكري لأوربا في القرون الوسطى[2]، فيمكنني القول: بأن

---

(1) 22 ـ جادامر، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة/ حسن ناظم، وعلي حاكم، راجعه عن الألمانية/ جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع ( طرابلس – الجماهيرية الليبيّة) الطبعة الأولى ( 2007.م) ص576

(2) راجع في هذا الموضوع، هاشم صالح في كتابه مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة الأدبية، (بيروت ـ لبنان) الطبعة الأولى (2005.م ).

اللاوعي الثقافي، هو الذي هيمن على الوعي الديني عند العرب، لا سيّما بعد فترة الانقطاع المعرفي التي شهدها الفكر الإسلامي مع نهاية القرن السابع الميلادي، حيث تُعد وفاة ابن رشد علامة فارقة على هذه الانقطاعة المعرفيّة (توفي 595. هـ ـ 1198.م)، وقراءة اللاوعي الثقافي في إطار علوم اللسانيات الحديثة، خطوة مهمة في طريق إعادة فهم المعنى في النص القرآني على أساس علمي، إذا أردنا استيعاب النص القرآني استيعابًا علميًّا صحيحًا، وكانت لدينا الرغبة الحقيقية في تجاوز اللاوعي الثقافي العفوي، والتلقائي، والمزيّف!، وأقصد باللاوعي الثقافي: هذا المخزون الإيديولوجي المركّب في عقل الإنسان، والذي يسيطر – بقوة الدعم الاجتماعي وحرّاس الثقافة- على عملية الإنتاج الفكري له، ويقود سلوكه في مجالات الحياة المختلفة، نحن نصنع ثقافتنا، وثقافتنا تكون كما نكون؛ ولكننا إذ نصنع ثقافتنا، أو ننتجها ونراكمها، نُحدث فيها وتُحدث فينا تغييرات تارة، وقفزات تارة أخرى. ويخضع ذلك الإنتاج الثقافي المدوّن المعيوش إلى عوامل لا واعية؛ وهكذا، فإن قطاعًا من ذلك الإنتاج الثقافي الحي محكوم برضّات والجراحات، أو هو متأثر – بدون معرفة منا واضحة أو معقلنة- بتجارب قديمة أو بحوادث ينبوعيّة مكبوتة، تعود إلى عهود النشأة والتكوين لثقافتنا العربية الراهنة[1]. ومن أهم سلبيات اللاوعي الثقافي وخطورته على العقل؛ أنه لا وعي مؤثر ومتوتر، إنه مساهم في بلبلة نظرتنا للواقع، وفي اجتيافنا السريع للتيارات المعادية للعمل والسببية، أو المبخسة لقيمة العمل والإنتاج التكنولوجي، ويؤدي إلى سرعة قبولنا للتيارات التي تهاجم العلم والسببية والدعوة إلى العقلانية المحضة[2].

ولا يزال هذا اللاوعي الثقافي ممتدًا ومتطاولاً في فكرنا المعاصر، بل وشكّل المخيال الجمعي حول كثير من القضايا والإشكاليات المصيرية في الفكر، ولعل من أهمها وأخطرها على حياة الإنسان، القضايا والإشكاليّات التي يطرحها النص القرآني، حيث يتحكّم اللاوعي الثقافي في قراءة هذه القضايا والإشكاليّات، مما ساعد على تداول أفكار بعينها حول هذه القضايا، تخضع له، ولا تخضع لمعايير علمية، والبرهان على ذلك أننا وجدنا ممارسات الشرح على الشرح في فترات تراجع الإسلام بعد القرن السادس الهجري، حيث تؤكّد هذه الممارسة، فكرة الانفعال الثقافي، بمعنى أن الممارسات الثقافيّة المألوفة في عصر ما من العصور، تُتخذ دليلا وبرهانًا يُقاس عليها المعنى في النص

(1) علي زيعور، اللاوعي الثقافي، ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، دار الطليعة الأدبية (بيروت – لبنان) الطبعة الأولى 1991.م ص 168.

(2) السابق ص 168، 169

القرآني، تمامًا كما كان الانفعال الجمالي - حيث تكون الأخلاقيّات والبلاغيّات دافعًا للإقناع- في قراءة النصوص الأدبية، وبالتالي تصبح المرجعية الثقافيّة معيارًا للمعنى في النص القرآني، وهنا مكمن الخطورة على العقل في فهم النص القرآني، أو تأويله.

وفي هذه الممارسات يوهم العقل نفسه بأنه استطاع ضبط المعاني في النص القرآني ضمن إطار العقيدة التي تأخذ بيد صاحبها في الدار الآخرة، وتحقق له مبدأ العدل في الحياة الدنيا، دون أن يكون واعيًا بأنه يُخطط، ويفسِّر، ويؤوِّل، ويشرح، في إطار ثقافي متداول ومعروف، لا يأخذ بيد المتلقين في الدار الآخرة، ولا يحقق لهم مبدأ العدل والمساواة في الدنيا، بل يزيد عليهم الحياة تعقيدًا وصعوبة، ويُسهم في تكريس ممارسات الظلم والتميز العنصري.

إن التفكير دون وعي بالمنطق الثقافي، لا يسمح للعقل باكتشاف طرائق تأويلية جديدة للنصوص القرآنية؛ لأن اللاوعي الثقافي يخاف على الذات أو المصير من التغيير، مما يُسهم في ظهور فوبيا ثقافية ضدّ أي فكر مُخالف لما هو متداول وسائد ومألوف، وأدى المخيال الثقافي الجمعي دورًا كبيرًا في تفسير كثير من القضايا المطروحة في النصوص القرآنية وتأويلها، وقبل أن أتناول هذه القضايا، أحاول فهم هذا المخيال الجمعي وخطورته على العقل من خلال تحديد محمد أركون له[1]:

1- إنه ملكة استحضار صور لشيء ما كنا قد رأيناه سابقًا.

2- إنه ملكة خلق الصور لأشياء غير واقعية أو لم تُر أبدا في السابق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقًا؛ ولكن بطريقة جديدة.

3- إنه الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصوّرات والنظريات الجديدة، وإيجاد تجارب عملية في كل المناسبات.

4- إنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها النفس وتجسّدها في المخيال خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل.

بداية، يجب على من يحاول فهم قضيّة أو إشكاليّة في النص القرآني، أن يعي أن النص القرآني، يقدِّم الدليل النهائي في كل المسائل والإشكاليّات والقضايا، وأن معظم هذه القضايا، ذُكرت في الكتب السماوية السابقة، وأنها وصلت إلى طورها النهائي في القرآن الكريم، وعلى

---

(1) محمد أركون، ضمن كتاب الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، إفريقيا الشرق (الدار البيضاء وبيروت) الطبعة الأولى 2001م ص 145.

العقل الإنساني أن يكون أكثر وعيًا ونُضجًا، إذا ما تعلّق الأمر بالنص القرآني؛ لكي يوضِّح إرادة الله تعالى ومقصده الحقيقي بكل دقة، ومن ثمّ يجب أن تكون قراءة القرآن قراءة شموليّة، تُفيد من جميع المعارف البشرية والإلهية، لا أن تكون قراءة إسقاطية، يُسقط فيها القارئ أو المُفسِّر أو الشارح، أو المؤوِّل مشاكله الثقافيّة والإيديولوجيّة على النص القرآني، فتتداول معاني ملتبسة غير صحيحة عن القضايا التي يطرحها النص القرآني، ومن الملاحظ أن العمليّات التفسيريّة، أو التأويليّة، أو حتى الفهم – على الرغم من اختلاف وسائل وطرائق كل عملية من هذه العمليّات الثلاث- لا تؤدي وظيفتها بمعزل عن جملة من الخلفيات الثقافيّة المرتبطة بالقضية في الوعي العربي قديمًا أو حديثًا، فالإشكالية المراد تفسيرها، أو تأويلها، أو فهمها، تفسّر في إطار مرجعي معين، وتأوّل في إطار ذاتي مرجعي معيّن، وتُفهم في سياق معرفي معيّن أيضًا، وتداول معنى معيّن عن إشكاليّة معينة، يرتبط بمرجعيتها وأهميّة هذه المرجعيّة بالنسبة للمخيال الجمعي. فلكي أفهم – من هذا المنطلق- عبارة "الرجال قوّامون على النساء" كما وردت في النص القرآني فهمًا صحيحًا يوضح المقصد الإلهي، وليس المعنى المتداول، لا بدّ أن أعي جملة من المعارف، يمكن صياغتها على النحو التالي:

1- إن هناك اختلافًا فسيولوجيًّا بين الرجل والمرأة، وهذا الاختلاف استغلّه الرجل لصالحه – إيديولوجيًّا- لمجرد أن الله عز وجل قد حباه بالقوة وجعل المرأة في حمايته، فعمل على تكوين صورة منمذجة للمرأة في المخيال الجمعي، جعلها تأتي في المرتبة الثانية بعده، وتداولت هذه الصورة على مر العصور، حتى استسلمت المرأة لها، وشكّلت جُرحًا غائرًا في أعماقها، جعلها تنظر لنفسها كنظرة الرجل لها.

2- الصورة المتعالية للرجل عن نفسه، جعلته يُعلّق كل أسباب فشله في الحياة على الطرف الآخر وهو المرأة، والبرهان على ذلك ما يتردد في الوعي الجمعي من أن حواء سبب في خطيئة آدم بإغوائه بالأكل من الشجرة التي نهاها عنه خالقه عز وجل؛ ومن ثمّ ربطوا بين المرأة والشيطان في قرن دلالي مشترك.

3- تأويل بعض الأحاديث المنسوبة إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم- تأويلاً يخدم الرجل، مها على سبيل المثال "نقصان عقل المرأة" جعلها تعيش خارج إطار العقل والمعرفة، فنظرت إلى نفسها ككتلة م العواطف المكبوتة، والجسد الفتنة، ومن ثمّ حبست نفسها في سجن الإغراء والإغواء، دون الوعي بأن هذا التوجّه في التفكير يحصر قيمة المرأة في جمال الجسد، ودور الرجل في الشهوة.

4- إنني كإنسان متأخر - تاريخيًا- يجب أن تكون لديّ شبكة من المعارف متأسِّسة على الافتراضات المسبقة المتداولة، والمسيطرة على المخيال الجمعي؛ لأتمكّن من الانسجام مع الفكر الجمعي، حتى لا أهمّش وأطرَد وأعيش خارج العالم.

5- إن معارفنا ومعتقداتنا وآمالنا - كمتأخرين- لا تعمل بالطريقة التي يجب أن تعمل بها، بل تعمل على خلفيّة المعارف السابقة التي تمكننا من الانسجام مع الوعي الجمعي. ولا أقصد بهذا نسف المعارف السابقة؛ ولكن أقصد مراجعتها في سياق معرفي مختلف؛ لأن شروط المعرفة تختلف من عصر لآخر؛ ومن ثمّ تتطوّر المعارف.

ما أهدف إليه في هذا السياق، هو مساءلة المعارف المتداولة عن بعض القضايا والإشكاليّات التي طرحها النص القرآني؛ لأن تداول معاني معينة عن قضايا وإشكاليّات مهمة، يعطيها القدسيّة، وينزلها منزلة النصوص المقدسة في المخيال الجمعي، ومساءلة هذه المعاني المتداولة، يُسهم بلا شك في تصحيح الفهم لقضايا جوهرية في حياة الإنسان، فالنظرة إلى الرجل بوصفه شهوة، والمرأة بوصفها عورة أو جسدًا، هي النظرة التي حددها الإنسان لنفسه؛ لأنه أوّل النص القرآني تأويلاً عنصريًّا يخدم أطماعه في الحياة، وهي نظرة بعيدة تمامًا عن قيمة الإنسان كمخلوق عند الله تعالى والتي تجسّدت في سجود الملائكة لآدم، فهل تسجد الملائكة لمخلوق تتمثل قيمته في الحياة كجسد وكشهوة؟!. سؤال إشكالي يجب أن يطرحه الإنسان على نفسه إذا ما أراد أن يغيّر من صورته المتداولة عن الرجل والمرأة، ويُعيد تداولها في سياق معرفيٍّ جديد يعتمد على الفهم الصحيح للدين كمرجع أساس، بدلاً من التأويل الذي يخلط بين الثقافة والدين في قرن دلالي مشترك، والفرق كبير بينهما؛ لأن الثقافة هي نتاج بشري، أما الدين فهو قانون سماوي أنزله الله لهداية الإنسان، فالمعنى المتداول عن هذه الإشكاليّة على النحو السابق، يخلط بين الدين والثقافة العربية من ناحية، والدين وثقافة أوربا في القرون الوسطى من ناحية أخرى؛ لأننا لو تأملنا الآية الكريمة بعيدًا عن هذه المرجعية الثقافيّة، واعتمدنا مباشرة على حركة العقل والمعرفة اللسانيّة - التي غَفِلَ عنها المفسرون-؛ لوجدنا أن كلمة "قوّام" هي صيغة مبالغة من الفعل "قَامَ" وجذره اللغوي في لسان العرب (قَوَمَ): القيامُ: نقيض الجلوس، قام يَقُومُ قَوْماً وقِياماً وقَوْمة وقامةً، والقَوْمةُ المرة الواحدة. "ويدل على كثرة الحركة، وفي لسان العرب ورد معناه "المحافظة والإصلاح؛ ومنه قوله تعالى: الرجال

قوّامون على النساء، وقوله تعالى: إلا ما دمت عليه قائماً؛ أي ملازماً محافظاً[1]. أما الذي ورد في كتب التفسير عن القوامة، أنها تعني الأفضليّة، أي أفضليّة الرجل على المرأة، وهذا تفسير ثقافي يُخضع المعنى في النص القرآني لضرورات ثقافيّة، وليس لمنطق اللغة الذي يستقيم مع فلسفة النص القرآني في التعامل مع الإشكاليّات المتعلّقة بعلاقة الذكر بالأنثى في الثقافة العربيّة، وهي علاقة معقّدة وشائكة، تتأسس على تمييز عنصري واضح في الثقافة القبليّة، وحاول النص القرآني حلّ هذه الإشكاليّة، من خلال المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، وإن كان هناك اختلافات، فهي اختلافات فسيولوجية، تتعلّق بطبيعة الذكر وطبيعة الأنثى، وكما وهب الذكر مميزات، وهب الأنثى أيضًا مميزات، إلا أن تداول هذه المعنى حول هذه العلاقة بين المفسرين، وجمهور المتلقين، ظل يدور في فلك التمييز العنصري للثقافة القبليّة، ففي تفسير قوله تعالى:

﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا﴾[2] يقول ابن كثير: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ أي: الرجل قيّم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجّت ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ ( بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ) أي: لأن الرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة؛ ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال وكذلك المُلْك الأعظم؛ لقوله ﷺ: لن يُفلِح قومٌ وَلُّوا أمْرَهُم امرأة رواه البخاري من حديث عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن أبيه وكذا منصب القضاء وغير ذلك. ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾ أي: من المهور والنفقات والكلف التي أوجبها الله عليهم لهنّ في كتابه وسنة نبيه ﷺ، فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال، فناسب أن يكون قيّما عليها[3].

---

(1) راجع، لسان العرب، لابن منظور مادة ( قوم ).

(2) النساء آية/ 34

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار مصر للطباعة (د – ت) الجزء الأول ص 491

ويقول الطبري: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾، الرجال أهل قيام على نسائهم، في تاديبهن والأخذ على أيديهن فيما يجب عليهن لله ولأنفسهم ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، يعني: بما فضّل الله به الرجال على أزواجهم: من سَوْقهم إليهنّ مهورهن، وإنفاقهم عليهنّ أموالهم، وكفايتهم إياهن مُؤَنهنّ. وذلك تفضيل الله تبارك وتعالى إياهم عليهنّ، ولذلك صارُوا قوّامًا عليهن، نافذي الأمر عليهن فيما جعل الله إليهم من أمورهن[1].

يجب الاقتناع بأن فعل القول في القرآن الكريم، يهدف إلى وجود تطابق بين معنى اللفظ، وما يقصده الله سبحانه وتعالى، وما يفهمه السامع، وترجمة هذه الأقوال إلى أفعال؛ حتى تُضبط السلوكيات والأخلاقيّات، وتتحول الأقوال الربّانيّة إلى أفعال إنجازيّة بشرية، والمتأمل في التفسيرين السابقين، يدرك حجم الفجوة المعرفيّة التي تفصل بين، اللفظ، وما يقصده الله تعالى؛ ومن ثمّ يمكن اعتبار هذين التفسيرين إسقاطيين؛ لأن المُفَسّرَين ركنا إلى المعنى الحرفي/ الثقافي المباشر، وهذا المستوى من التفسير هو أبسط المستويات في عملية تلقّي المعنى؛ لأن صاحبة يفسّر اللغة ذات المعنى المحدد سلفًا؛ فابتعد المفسران عن المعنى المقصود في الآية، نتيجة اعتمادهم على السياق الثقافي في شرح معنى القوامة، بدلاً من اعتمادهم على السياق اللغوي الخاص، والسياق الديني الذي يهدف إلى تصحيح صورة المرأة وإنزالها منزلتها كطرف شريك للرجل في الحياة الدنيا، فاعتمد المفسران على المعنى الثقافي المتداول عن المرأة؛ لتأكيد الصورة المتداولة عنها في الثقافة، بدلاً من تصحيح هذه الصورة السلبيّة عن طريق الفهم الموضوعي لآيات القرآن الكريم، هذه النظرة تبدو ضروريّة في هذا السياق ليس من أجل تغيير ثقافة الحاضر وفقًا للمتغيّرات العالمية، بل من أجل الوصول في المدى الطويل إلى تصحيح رؤيتنا للشريك على أساس ديني موضوعي، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى تغييرات اجتماعيّة على المدى الطويل، على اعتبار أن الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لا يملك رؤية واضحة بالنسبة للعالم؛ لأن رؤيته للعالم تشكّلت من خلال نظرة أحاديّة منغلقة، اعتمد فيها على تبعيته للسلف، دون وعي بأنهم أسسوا لأفكارهم، وتصوراتهم عن الحياة، في ظرف تاريخي معيّن، يختلف بالضرورة عن الظرف الراهن، وهذا ما يشكل جانبًا من جوانب الأزمة في علاقتنا بأنفسنا وبالعالم.

(1) الطبري، تفسير الطبري، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب (الرياض – المملكة العربية السعودية) ط1 (1424.هـ – 2003.م) الجزء السادس، ص 687.

وهذا يؤكِّد ارتباط تداول معنى ما بنظام الثقافة؛ حيث تؤدي المرجعيّة التي ينتمي إليها المفسّر دورًا مهمًا في تأطير المعنى وتحديده، وهنا يحدث الخلط بين المبدأ القرآني الكوني، والمبدأ الثقافي الإقليمي، أو بين المعنى الديني الموضوعي لقضية ما، والمعنى الثقافي للقضية نفسها، وينتج عن ذلك انتصار المعنى الثقافي على المعنى الديني في اللاشعور الجمعي؛ لأنه متداول ومعروف بل ومألوف، مما يصعب على الوعي الفكاك منه، وما يؤكِّد ذلك ما أورده أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في جامع البيان، أنه بعد نزول آيات المواريث قال الناس: "تُعطي المرأة الربع والثمن، وتُعطي الابنة النصف، ويُعطَى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يُقاتل القوم، ولا يحوز الغنيمة، اسكتوا عن هذا الحديث لعل رسول الله ﷺ نساه، أو نقول له فيغيِّره"[1].

إن تداول المعنى بهذه الآليّة، يُضفي صبغة مثاليّة العليا على الثقافة، ويضعها في إطار موازٍ للدين الإسلامي، دون الوعي بمنطلقات كل من الاثنين، فالدين ينطلق من مبدأ تحقيق العدل والمساواة بين جنسي البشر من أجل حياة سعيدة، يسعد بها الإنسان في الدنيا، من خلال التسامح مع الجنس الآخر، ورعايته، وحمايته، وتقديم المعونة له؛ لأن الله وهبه من القوة وخفّة الحركة ما يؤهله للقيام بهذه المهمة، أما الثقافة - بوصفها نظامًا بشريًّا - فهي تقوم على التمييز العنصري بين الأبيض والأسود، بين الذكر والأنثى، بين السيِّد والعبد.. وتقسِّم البشر إلى قسمين، القسم الأضعف يكون في خدمة القسم الإقوى، فتخضع الأنثى للذكر، ويخضع السيِّد للعبد، والأسود للأبيض، وهذا يجعل الطرف الأضعف في حالة انتظار دائم على أمل تبدّل موازين القوى يومًا؛ لكي يتعامل مع الطرف الأقوى معاملة النِّد، أو حتى ليقهره ويجعله خاضعًا له.

تكمن خطورة هذا المعنى المتداول في أن قارئ هذه الآيات، يسترجع حالة معاشة سابقًا في الثقافة، ولا يستدعي وعيًا معرفيًّا جديدًا يساعده على فهم موضوعي للآية، إنه يُعيد تجسيد معنى متداول في الثقافة، مستغلاً قدسيّة النص القرآني ليمرر نظرة الثقافة العنصريّة للمرأة، وهنا يربط المعنى المتداول عن الآية بين النص القرآني، بقدسيته وتعاليه، وبين حالة مُعاشة معروفة ومألوفة ومتداولة، لها قدرتها الخاصة على التسلل داخل العقل بطرائق مختلفة، مستفيدة من أنظمة الحياة، وذلك بهدف السيطرة والهيمنة على كل جديد ومستحدث مخالف لما هو متداول ومألوف، دون الوعي بأهميّة النص القرآني في نقده لهذه الحالة المُعاشة، وتصحيح العلاقة بين جنسي البشر، بما

---

(1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان) (1992م) الجزء الثالث ص 617.

يساعد الإنسان على الارتقاء بسلوكياته وأخلاقه، الأمر الذي يجعله ينعم بحياة تسودها المودة والرحمة.

إن إحلال المعنى الموضوعي للنص القرآني محل المعنى الثقافي المتداول في اللاشعور الجمعي، ينجح في توضيح دور النص القرآني بصفته قوة فكرية محرِّكة ومنظِّمة للثقافة؛ لأن الحجة والبرهان في هذا التداول تكمن في الرباط الوثيق بين الوحي والعقل الإنساني، ويختلف بالطبع عن التداول المعروف، الذي يُخضع المعنى في النص القرآني للمعنى الثقافي؛ لأن الحجة في هذا النمط من التداول تكمن في الرباط الوثيق بين المتوارث واللاوعي، وهو تداول من شأنه إقصاء الوعي وإزاحته، وإحلال اللاوعي الثقافي محلّه.

هنا يبرز الدور الإيجابي للدرس التداولي في بُعده الثقافي، والذي يتمثّل في الكشف عن تصوّرات الإنسان الخاصة لنفسه، بوصفها نسقًا فكريًا تتحكّم فيه الثقافة دون وعي منه، ويمكن للقارئ الواعي أن يكشف عن جوانب السلب والإيجاب في نتاجه الفكري، ومن ثمّ التعرّف على أسباب تقدّمه وأسباب تراجعه.

### رحلة المعنى من الثقافة إلى لسانيات الخطاب: ترسّبات الثقافة في الخطاب

عندما عمدت في بحث سابق إلى الإفادة من المنهج السيميائي في تحليل النصوص[1]، أدركت أهمية الإفادة من الأنثروبولوجيا الاجتماعية في تحليل الخطاب الشعري؛ لأنها -الأنثروبولوجيا الاجتماعية- تتبنى تساؤلات معرفية خاصة في التعرّف على المفاهيم، وطرائق تأسيس المعنى التي تنبني عليها الخطابات الأدبية. وطالما اهتم الباحثون والنقاد بالخطابات الأدبية ووصفوها وشرحوها في كتبهم المختلفة. إلا أنهم لم يتحرروا بَعْدُ من هيمنة النظرية الأدبية التقليدية،( ومن المعروف أن النظرية الأدبية التقليدية لا تحصر نفسها في مجال الأدب فقط، بل تتوسع في المجال التاريخي وسير الكتاب والتحولات السياسية وغيرها واهتمامها بالنقد التاريخي أبرز مثال في هذا المجال) الأمر الذي يسجن الفكر النقدي في دائرته الخاصة، ويعزله عن الإفادة من منجزات العلوم الأخرى، مثل: علم الأنثروبولوجيا؛ حيث يتميّز هذا المجال المعرفي بالقدرة على إخراج العقل من تحصّناته الفكريّة التقليديّة والإيديولوجية، إلى الانفتاح بمعرفة مستنيرة على طرائق

---

(1) راجع، عبد الفتاح يوسف، سيمياء الأنساق الشعرية، ورقة بحثية مقدمة إلى المؤتمر الدولي الثالث بعنوان (السيميائيات والبلاغة) (كلية الآداب / جامعة وهران ـ الجزائر) في الفترة (16 ـ 18/ 12/ 2008م).

جديدة من التفكير، تسعى إلى مساءلة المعارف المألوفة من خلال وضعها في مقارنة مع المعارف الأخرى، الأمر الذي يجعل الناقد واعيًا بحركيّة المعنى المختلفة في الخطابات نحو معارف متنوّعة.

إنني أتلمّس في هذا السياق استراتيجيّة معرفيّة في تحليل الخطاب الشعري، تُحيله إلى مستوى معرفي متعالٍ، بالاعتماد على منظومة معرفيّة أكثر انفتاحًا على العلوم الإنسانيّة الموازية، بما أضافته من نظريات وشروح واكتشافات ووسائل في الكشف عن المعنى. وأنا في هذا الصدد، لا أنكر إنجازات البنيوية، والأسلوبية، والتفكيكية في قراءة النصوص وتحليلها في الفكر العربي مؤخرًا، ولكن هذه الإنجازات بحاجة دائمًا إلى المراجعة والإضافة، وإلا توقف الفكر.

أود إضافة ملاحظة أخيرة، وهي أننا في مجال الدرس الأدبي والنقدي، نعيش في مرحلة تاريخية (العولمة) تفتح مجال المقارنة بين أنظمة تقليدية، سيطرت على الفكر أمادًا طويلة في تعامله مع النصوص الأدبية، وأنظمة مغايرة تُخضع جميع هذه الممارسات للبحث العميق في كيفية تشكّل هذه الممارسات؛ بهدف الكشف عن البنيات التحتية والمقنّعة بقناعات إيديولوجية، والتي تأسست عليها الحقائق الظاهرة.

بقي أن أشير إلى أن الإجراء المنهجي المقترح، سوف يقدّم لنا طرحًا مختلفًا في فهم المستويات المعرفية التي يتشكّل المعنى من خلالها داخل الخطاب؛ لأن الخطاب كما هو مشكّل أو مركّب لغويًا، فهو كذلك مركّب ومؤسَّس معرفيًا، وللثقافة الجماعية دور مهم في هذا التأسيس، ومن هذا المنطلق يمكن القول: بأن كل وحدة خطابيّة من وحدات الخطاب الشعري، مبنيّة بنظام لغوي يتأسس على سلسلة من الأفكار والمعارف على النحو التالي:

1- الذاكرة الجماعية التي تؤطّر المعنى الحياتي بأطرها الثقافية الخاصة.
2- ينظر الشاعر إلى هذه المعاني بوصفها معرفة. ومن ثم يعمد في خطابه إلى الإفادة من هذه المعارف؛ بإضافتها في سياق جديد يعطي لخطابه قيمة معرفيّة.
3- يأتي المتلقي كمستقبل لهذه المعاني ومؤوّلاً إياها في إطار وعيه بهذه العملية.

بقي أن أشير إلى أهمية الحفر الأنثروبولوجي في الكشف عن البنية المعرفية التي تتحكم في الخطاب الشعري؛ لأن البنية المعرفية، يتولّد عنها بالضرورة بنية سيميائية تؤكد هذه البنية المعرفية، وتشير إليها داخل الخطابات من خلال إشارات لغويّة، وتؤدي البنية السيميائية هنا دورًا محوريًا في فهم العلاقة بين المعنى في الخطاب والمعنى في الثقافة. ويمكن تسمية هذه العملية باللعب السيميائي

داخل الخطاب؛ لأن العلامة في هذا السياق تمثل برهانًا لغويًا على حضور السياق الثقافي في السياق الخطابي.

**تقاطعات: الثقافي/ الخطابي:**

يذهب بعض المعاصرين إلى أن الخطابات الإبداعيّة "تنطوي دائمًا وأبدًا على عدّة عصور، ولا بدّ أن تستوعب أي قراءة لها هذه الحقيقة، وتنطلق منها"[1]. تؤكّد هذه المقولة أهمية الحدث المؤسِّس للخطابات الإبداعية، والبحث في العلاقة التي تقيمها الخطابات مع أحداث الثقافة المختزنة في الذاكرة الجمعية، يفيد كثيرًا في التقدّم نحو فهم أكثر موضوعيّة للمعنى، كما أن رصد تحوّلاته من مجاله الثقافي العام إلى مجاله الخطابي الخاص؛ يساعد كثيرًا في فهم أطوار تطوّره، والوعي بارتحالاته وتبدّلاته التي لا تنتهي. وهذا يعني أن الحدث الثقافي/ المؤسِّس يُعاد تناوله وإحياؤه دومًا داخل الخطابات عبر استخدامات جديدة، تُدخل عليه بعض التعديلات من خلال السياق الخطابي الجديد. فانتقال المعنى من منظومة ثقافية إلى منظومة نصيّة، هو ما نسميه بظاهرة الترسيب Sedimentation وهذه الظاهرة تعني - باختصار - ما يترسب في النص من ثقافات وأفكار تراثية، عن طريق الجدل المستمر مع الخطابات الأخرى، ليست الواقعة في مجاله التناصي فحسب، بل يشمل أيضًا الخطابات الواقعة في مجاله الثقافي. والجدل - هنا - ليس جدلاً من أجل الإحلال والإزاحة فحسب، بل إن فاعلية الجدل ترتد بنا إلى ما قبل لحظات تخلق أجنّة النص الأولى، فالنص الأدبي ليس ذاتاً مستقلة، وإنما هو سلسلة من العلاقات المتداخلة مع النصوص الأخرى، ونسقه اللغوي ومعجمه ينسحبان إلى التراث[2] وعندما يموت المؤلف، يتحول التراث إلى نصوص متداخلة، ويتم الاحتفال بمولد قارئ جديد[3].

وتعتمد هذه الظاهرة اعتمادًا أساسيًا علي فكرة السياق، ويؤكد بعض المعاصرين أهمية فكرة السياق في هذه المقام فيقول: "إنها واحدة من الأفكار الأساسية في عملية تلقّي أي نص، والاستجابة لنظامه الإشاري المعقّد. فبدون وضع النص في سياق، يصبح من المستحيل علينا أن نفهمه فهماً صحيحاً، وبدون فكرة السياق نفسها، يتعذّر علينا الحديث عن النص الغائب أو

(1) Gacquea Derrida, of Grammatology, Trama Gaya Tri Spivak (Baltimore, Joha Hopkin Univ. press, 1976) P.102.

(2) Vincent B.Leitch, Deconstructive Criticism P.59.

(3) I bid P.103.

الإحلال أو الإزاحة أو غير ذلك من الأفكار؛ لأن هذه المفاهيم تكتسب معناها المحدد - كالنص تماما - من السياق الذي تظهر فيه وتتعامل معه، فمسألة الإزاحة مثلاً لا تتم عادة إلا ضمن سياق محدد لا يُسهم فحسب في تحديد طبيعة هذه الإزاحة وبلورة آلياتها، ولكنه يقوم أيضًا بدور فعّال في صياغة ملامح النص الجديد، وفي تحديد علاقته بالعالم الذي يظهر فيه"[1].

وهناك مجموعة من الروافد الثقافيّة ساهمت في بلورة خطابات الشعر العربي وتشكيلها، والمتأمّل فيما تطرحه هذه الروافد من أفكار؛ يدرك أبعاد العلاقات التي تربط بين هذه الخطابات ومرجعيتها الثقافيّة والمعرفيّة، وهذه الروافد المرجعيّة انتقلت إلى الخطاب الشعري في شكل "علامات لسانيّة" ليُعادل بها الشعراء مواقفهم من الحياة وأحداثها من حولهم، ولن يتوقف الدرس الراهن عند ملاحظة هذه الروافد أو رصدها، بل سوف يمتد إلى تحليلها، وتحديد قوامها؛ لأن انبثاق المعاني الجديدة من المعاني التراثية، يتم عن طريق آلية معقّدة تؤدي فيه ثقافة الشاعر وميوله دورًا كبيرًا في تحديد المعنى الجديد ومعرفة دلالته. وهذه الممارسة نسقيّة إلى حدّ كبير؛ لأن المبدع يبحث دائمًا عن القواعد التي تسمح بأن يكون "لأي تغيّر يصيب الخطابات الأخرى، أثره الواضح على خطاب آخر، ما يجعله ينشئ موضوعًا جديدًا، ويخرج إلى الوجود استراتيجية جديدة تفسح المجال لعبارات ومفاهيم جديدة، فالتشكيلة الخطابية، لا تؤدي إذًا، دورًا سلبيًّا يوقف الزمان ويجمده لعشرات أو مئات السنين، بل تحدد انتظاما خاصًا بتطورات زمانية، إنها تطرح مبدأ تمفصل الأحداث الخطابية بمجموعة أخرى من الأحداث والتقلّبات والتطوّرات"[2].

هذه العملية تشبه إلى حدٍ كبيرٍ عملية الولادة عند الإنسان، فالمعنى الجديد يشبه إلى حدٍ كبير الجنين الذي يحمل خصائص الأبوين الوراثية، وكما يكون الأب أداة التعريف بالنسبة للمولود الجديد. كذلك يمثّل المعنى التراثي أداة التعريف للمعنى الجديد، فمنه يكتسب المعنى الجديد دلالته، ويكتسب المعنى القديم قيمته من خلال هذه العلاقة الخاصة، ويكون الخطاب بمثابة الأم التي تحتضن جنينها الذي يحمل الخصائص الوراثية للأب والأم معاً، وكما تشير عملية المخاض إلى ميلاد طفل جديد، كذلك تشير عملية الإبداع إلى ميلاد معنى جديد، هذا المعنى يشير إلى أن تحولاً ما قد طرأ

---

(1) صبري حافظ، التناص وإشارات العمل الأدبي، ألف مجلة البلاغة المقارنة (مجلة سنوية تصدر عن قسم الأدب الإنجليزي المقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة) العدد الرابع (1984.م) ص11.

(2) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء وبيروت) الطبعة الثانية (1987.م) ص 69.

على المعنى القديم؛ لأن العبارات أصبحت تخضع لقواعد جديدة داخل السياق الجديد، وهذا لا يعني أن سائر المعاني والمفاهيم التراثية قد اختفت، ولكنها تحولت وتبدّلت كي تلائم السياق الجديد، ويكون الشاعر شاهداً على تشكيلاتها المتغايرة. إن أفق الحاضر في حالة تشكّل مستمرّة؛ لأننا نختبر أحكامنا المسبقة باستمرار. والجانب المهم من عملية الاختبار هذه يتجسّد في مواجهتنا المستمرة للماضي، وفي فهم التراث الذي ننحدر منه. فليست هناك آفاق منفصلة للحاضر في ذاته أكثر مما هناك من آفاق تاريخية يجب اكتسابها. والفهم هو – دائمًا– انصهار تلك الآفاق التي يُفترض أنها موجودة بذاتها، ونحن متآلفون مع قوة هذا النوع من الانصهار من الآفاق المبكرة على نحو رئيس. إن عملية الانصهار هذه تكون، في تراث ما، عملية مطردة باستمرار، فيتحد القديم والجديد – دائمًا– في شيء ذي قيمة حيّة، من دون أن يُمنح أحدهما الصدارة من الآخر صراحة[1].

يتعيّن علينا إذًا، فهم الوظيفة الأساسية للثقافة؛ حتى نفهم تبلور الظاهرة الثقافية إزاء مشكل الخطاب ونظامه الإشاري المعقّد، فالثقافة تحافظ على ديمومتها وصيرورتها من خلال معناها داخل الخطابات، فتنتقل إلى الخطابات في صيغ وأشكال متعددة؛ ليتم تداولها بشكل ما، سواء أكان المبدع على وعي بهذه الحيل أم على غير وعي بها، والمعنى المؤسِس في الثقافة هو فعل معرفي في جوهره، والذاكرة الجمعية لا تصبح واقعًا معرفيًا، إلا عندما تصبح قادرة على إنتاج الأنساق الثقافية التي تتضمن المعرفة؛ ومن ثم تنشأ هيمنة المعنى النسقي وسيطرته على عقل الفرد بعملية تداول لسانية داخل الخطاب، وعندما تختلط الأنساق الثقافية بالخطابات، فإن الغموض يسيطر عليها؛ ليتعاظم دور النقد في التفكيك، والتحليل، والتأويل، واستنباط رؤى فكريّة تُسهم في تقدّم الفكر وارتقائه.

**وأهم الروافد الثقافية التي ساهمت في بلورة الخطاب الشعري العربي وتشكيله ما يلي:**

**أ- الدين:**

يؤكّد شالرز بيرس أن البيت، والحدث، والبنية، والحركة، والصرخة، والصمت كل شيء يمكن أن يكون علامة، أو أن يصبح علامة، بشرط أن يُحيل إلى شيء آخر. ولكن هذا ليس ممكنًا إلا إذا كان من الممكن أن تنشأ علاقة ما بين ما هو حاضر (العلامة) وما هو غائب (مرجعها). وتُعدّ

---

(1) جادامر، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفيّة، ص417.

هذه العلاقة علاقة تشابه بشكل أساس؛ وذلك لأنه يجب أن تمتلك العلامة ومرجعها المحتمل شيئًا مشتركًا"[1].

إن استدعاء الرافد الديني المتعالي في الخطاب الشعري العربي، يُشير إلى بُعد تداولي خاص لهذه الخطاب؛ لما لهذا الرافد من أثر في نفس المتلقي العربي على مرّ التاريخ، واشتراك هذه الخطابات مع هذا الرافد في المعنى، يُعطي هذه الخطابات بالضرورة معنى متعاليًا أيضًا، وقارئ هذه الخطابات كلما تقدّم وأنعم النظر في قراءتها؛ امتلك انطباعًا متعاليًا عن هذه الخطابات، وربما يكون هذا هو الهدف الأساس الذي يسعى إليه المبدع في هذا السياق، فتعمّد الفرزدق إقامة التماثل بين شخصية الحجاج بن يوسف الثقفي في خطابه الشعري اللاحق، وشخصية "يام" ابن نوح - عليه السلام- في المرجع القرآني المتداول، يؤكد إصرار الفرزدق على تداول شخصية "الحجّاج" مقترنة بشخصية "يام" الذي رفض النصيحة من والده، وبنفس المعنى الذي تداولت فيه شخصية "يام"، وهذا الربط بين الشخصيتين داخل الخطاب الشعري، عمل ذو نظام تداولي، يغوي القارئ؛ لارتباطه بالمرجع ذي الدلالة المتعالية؛ مما يجعلنا نفهم الغنى المعرفي القائم في ممكنات التداول العلاماتي واستراتيجياته.

يقول الفرزدق[2]:

عَجِبْتُ إلى الحَجّادِ أيُّ إمارةٍ ... أرادَ لأن يَزْدادَها أو دَراهِمِ
وكانَ عَلَى ما بينَ عَمّانَ وَاقِفاً ... إلى الصّينِ قَدْ ألقوا له بالخزائمِ
فلمّا عَتا الحَجّادُ حِينَ طَغَى بِهِ ... غِنيً قَالَ: إنّي مُرْتَقٍ في السّلالِمِ
فكانَ كما قَالَ ابنُ نُوحٍ سَأرْتقي ... إلى جَبَلٍ مِنْ خشيةِ الماءِ عَاصِمِ
رَمَي اللهُ في جُثْمانِهِ مثل ما رَمَي ... عَنِ القِبْلَةِ البَيْضاءِ ذاتِ المَحَارِمِ
جُنُوداً تَسوقُ الفِيلَ حَتى أعَادَها ... هَباءً وكانوا مُطْرَخِمِيَّ الطّراخِمِ

(1) آرت فان زويست، ضمن كتاب العلاماتية وعلم النص، مجموعة من المؤلفين، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء وبيروت) الطبعة الأولى (2004.م) ص43.

(2) أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، نقائض جرير والفرزدق، طبع في مدينة ليدن المحروسة/ هولندا، مطبعة بريل (1907.م)، القصيدة التي تحمل رقم (51) ص 348.

إن قصة سيدنا نوح عليه السلام، وقصة أصحاب الفيل، قد شكلتا فكر الفرزدق حين قال هذه الأبيات؛ لأننا نلحظ اتفاقاً بين الآيات الكريمة التي يقول فيها المولي عز وجل: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْر۪ىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٤١﴾ وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَٰبُنَىَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٤٢﴾ قَالَ سَـَٔاوِىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِى مِنَ ٱلْمَآءِ ۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ﴾[1].

وقول الشاعر في الأبيات السابقة:

فكانَ كما قالَ ابنُ نُوحٍ سأرْتقي      إلى جَبَلٍ مِنْ خشيةِ الماءِ عاصِمِ

إن قراءة الفرزدق الفاعلة للتراث، تستند في أهميتها علي الفعل القرائي الإبداعي عبر فترات زمنية متباعدة، والذي يعتمد علي الكشف والفحص وإقامة علاقة إيجابية مع التراث، والمعني في أبيات الفرزدق يكتسب قيمته الفنية الملائمة من خلال تداخله النشط والفاعل مع المعني في الآيات القرآنية؛ لأن المعني – هنا – يمثل العنصر الطاغي في طبيعة هذه العلاقة، ويتقلص دور المفردة – كلفظ – عند حد الإشارة "ابن نوح – **سأرتقي** – **جبل** – **الماء** – **عاصم**" أمام ما تشير إليه من معان، فالفرزدق مشغول بإنتاج المعني من خلال تبني بعض الفروض في محاولة لإعطائها قيمتها؛ ليصبح أكثر وعيًا بمعرفة طبيعة هذه العلاقة وفهم آلياتها.

كما نلحظ اتفاقاً بين قول المولي عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ﴿١﴾ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ﴿٢﴾ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍۭ﴾[2].

(1) سورة هود، الآيات 40/ 43.

(2) سورة الفيل، الآيات 1/ 5.

وقول الفرزدق:

رَمَي اللهُ في جُثْمانِهِ مثل مـا رَمَـي | عَنِ القِبْلَةِ البَيْضاءِ ذاتِ المَحَارِمِ
جُنُوداً تُسوقُ الفِيلَ حَتـى أَعَادَهـا | هَباءً وكانوا مُطْرَخِمِيُّ الطَّرَاخِمِ

نلحظ – هنا – تطابقاً بين شخصية الحجاج بن يوسف و شخصية "يام" ابن سيدنا نوح عليه السلام وجهها المأسوي، "الحجّاج" بطمعه وطغيانه وعصيانه وتطلعاته، و"يام" بالإعراض عن طاعة أبيه وتكبّره؛ فكانت نهاية كل منهما، فَرَبْطُ الشاعر بين الشخصية، شخصية "الحجّاج" المعاصرة له آنذاك، وشخصية "يام" التراثية المتخيلة، يشير إلى قراءة الشاعر الواعية للتراث، وترسب الثقافة التراثية في ذهنه، ويكشف عن مهارة الشاعر في كيفية استدعاء هذه الترسّبات وتوظيفها؛ للتعبير عن موقف جديد.كما نلحظ تطابقاً – ثانياً – بين عشيرة الحجاج بن يوسف، وبين أبرهة الحبشي وعشيرته، حين أرادوا هدم بيت الله الحرام؛ فكانت النهاية المأسوية لهم جميعاً. فالمعني في الأبيات يوضح حرص الفرزدق على إقامة علاقة بين شخصيات تراثية معقدة لها بُعد ثقافي في وعي المتلقي آنذاك، وبين شخصيات حاضرة مركبة؛ لتأكيد مصداقيّة الحدث التاريخي أو الثقافي، وما آل إليه، والتنبيه على خطورة الوضع الجديد، وما سيؤول إليه لاحقًا.

والعلاقة بين هذه الشخصيات لا تأخذ بُعدًا واحداً، بل تبدو متعددة الأبعاد الجوهرية والمستويات الشكلية، ويتم بلوغ المعني صحيحاً للقارئ عن طريق معرفته أبعاد العلاقة بين الشخصيات التراثية وبُعدها الثقافي، والشخصيات الراهنة المعاصرة وبُعدها العلاماتي؛ لأن المعني – هنا – يرتبط بما وراء اللغة، أو فيما يتعلق بشفراتها ورموزها، وعلي هذا، فإن المتلقي سيكون فاعلاً إيجابياً لحظة بلوغه المعني، ويصبح عنصراً فاعلاً في العملية الإبداعية.

إن طرائق تعبير الشاعر عن الأفكار، تحمل علامات لغويّة داخل الخطاب، وتُحيل هذه العلامات إلى ثقافات ومعارف شتّى، ينبغي للمتلقي أو المؤوّل الوعي بها؛ لأن عدم الوعي بها؛ يُحيلها إلى ركام لغوي صامت، والشاعر حين يضعها في إطارها الخطابي الجديد، فإن الخطاب الشعري يكسبها شعريتها، والخطاب السردي يكسبها سرديتها، وقابليتها للتداول تمنحها صفاتها الشعرية والسردية، وتجريد أي فكرة من صياغتها الشعرية، يُعدّ تدميرًا لها بوصفها شعرًا. فالعلامات اللغوية في الأبيات السابقة، تُحيل إلى أفكار متداولة في النص القرآني، وتداولها في الخطاب الشعري؛ أضفى عليها صفات دينيّة ذي مصداقيّة لدي المتلقي، وانتقالها من السياق الديني – في

القرآن الكريم- إلى السياق الاجتماعي الشعري، منحها الحق في عدم تجريدنا لبُعدها الديني في السياق الشعري، وأضفى عليها السياق الشعري معنى الشعريّة، فاكتسبت أبعادًا شعرية جمالية ومعرفيّة في سياق السباق المحموم بين ذاتين، تحاول إحداها إثبات نفسها على حساب الأخرى، هذا بالإضافة إلى بُعدها الديني المعروف في النص القرآني، ومن ثمّ يمكن القول: بأن هذا التراكم المعرفي الذي يكمن خلف هذه العلامات، هو الذي أعطاها قيمتها الخاصة في الخطاب الشعري، ووعي الشاعر بالخلفية المعرفيّة التي تكمن خلف العلامات، هو الذي سوّغ له إعادة استخدامها وتداولها داخل الخطاب الشعري الخاص. مع الوضع في الاعتبار أنه بوسع أي شاعر أخر الاعتماد على نفس الموروث الثقافي دون أن يكون موفقًا على مستوى العبارة، أي على مستوى الصياغة الشعرية، فالموضوعات الثقافية لا تمنح بالضرورة قيمة فنيّة عند جميع من يقولون شعرًا. وعلى هذا لا يمكننا الاستغناء عن دراسة البنية الأسلوبية واللسانية وعلاقتها بنظام الخطاب، في تحديد القيمة الشعرية لأي قصيدة من القصائد.

إن فكرة التداوليّة الثقافيّة – إذًا-، تبحث عن المبدأ المتحرّك في الأفكار داخل الخطابات، كما تبحث عن الاختلافات الشكليّة والجوهريّة في هذه الأفكار نتيجة تداولها وانتقالها من مجال إلى مجال، والبحث التداولي الثقافي للعلامة يمر بمرحلتين:

1. مرحلة استقطاب العلامة داخل الخطاب.
2. فلسفة طرح العلامة للتداول بعد تمثّلها معرفيًا من قِبل المبدع.

يقول الفرزدق في موضع آخر يهجو جريراً[1]:

وَلَقَدْ ضَلَلْتَ أَباكَ تَطْلُبُ دارِمًا ... كَضَلالِ مُلْتَمِسٍ طَرِيقَ وَبارِ
لا يَهْتَدي أَبَداً ولَو نُعِتَتْ لَهُ ... بِسَبيلِ وارِدِهِ ولا إِصْدارِ
قالوا عَلَيْكَ الشَّمسَ فاقْصِدْ نَحْوَها ... والشَّمسُ نائِيَةٌ عَنِ السُّفّارِ
لَمّا تَكَسَّعَ في الرِّمالِ هَدَت لَهُ ... عَرْفاءُ هادِيَةٌ بِكُلِّ وجارِ
كالسامِرِيِّ يَقولُ إن حَرَّكْتَهُ ... دَعْني فليس عليَّ غيرُ إِزاري

(1) أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، القصيدة التي تحمل رقم(49) ص330.

فالفرزدق يربط – هنا – بين شخصية جرير المعاصرة له، حيث يهجوه بأنه أضل قومه، وبين شخصية السامري التراثية المتخيلة الذي أضل قوم موسى عليه السلام ن بعده فمعنى الضلال يمثل العنصر الطاغي في هذه الأبيات، وترسب هذا المعنى في ذهن الفرزدق من خلال وعيه بقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَعۡجَلَكَ عَن قَوۡمِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿٨٣﴾ قَالَ هُمۡ أُوْلَآءِ عَلَىٰٓ أَثَرِي وَعَجِلۡتُ إِلَيۡكَ رَبِّ لِتَرۡضَىٰ ﴿٨٤﴾ قَالَ فَإِنَّا قَدۡ فَتَنَّا قَوۡمَكَ مِنۢ بَعۡدِكَ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ ﴿٨٥﴾ فَرَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗاۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَلَمۡ يَعِدۡكُمۡ رَبُّكُمۡ وَعۡدًا حَسَنًاۚ أَفَطَالَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡعَهۡدُ أَمۡ أَرَدتُّمۡ أَن يَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبٞ مِّن رَّبِّكُمۡ فَأَخۡلَفۡتُم مَّوۡعِدِي﴾[1].

فمعنى الضلال مرتبط بشخصية السامري التراثية، والفرزدق يربط بين هذا المعنى وهذه الشخصية المتخيلة، وبين المعنى نفسه وشخصية جرير المعاصرة، وعليه؛ لا يستطيع المتلقي إدراك عمق الصورة الفنية الهجائية التي رسمها الفرزدق لجرير في الأبيات السابقة، إلا إذا كانت لديه الخلفية المعرفية الكاملة بقصة سيدنا موسى علية السلام مع قومه، وقومه مع السامري من بعده.

وجرير – المعاصر للفرزدق – لم ينس التراث العقائدي المتمثل في الكتب المقدسة مزامير داود، فيقول يمدح خالد بن عبد الله القسري[2].

فإن التي يوم الحمامةِ قد صَبَا ... لها قلبُ تواب إلى الله ساجِدِ
لقد كان داءٌ بالعراقِ مما لقوا ... طبيبًا شفا أدواءهم مثلَ خالدِ

إن التراث العقائدي عند الشعراء لم يقتصر على القران الكريم فحسب، بل امتد عند جرير في هذا النص إلى مزامير داود علية السلام، وكل هذه الروافد أصبحت بمثابة الموروث الثقافي والفكري للشعراء وأصبحت ملكًا لهم، والشاعر وهو يشكل خطابه يضع في اعتباره هذه الروافد.

وبيتا جرير السابقان، يتضمنان دعوة للإقلاع عن الخوف والتردد الذي صاحبه، نتيجة فراق محبوبته وحزنه عليها، والذهاب إلى خالد بن عبدالله القسري، ذلك الطبيب الشافي، وكما أنقذ

---

(1) سورة طه، الآيات 83: 86.

(2) أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، القصيدة التي تحمل رقم (103) ص 986.

الله تعالى نبيّه داود وتاب عليه بعد أن فتنه الشيطان، الذي تمثّل له في صورة الحمامة[1]، فإن خالد بن عبد الله سوف ينقذ جريرًا من هذا السقم الذي لحق بـه؛ نتيجة فراق محبوبته، يشير إلى ذلك البيت الذي يقول فيه جرير:

وإنْ فَتَنَ الشيطانُ أهلَ ضلالةٍ　　　لقوا مِنكَ حَرباً حميُّها غير باردِ

ولكي يتسنى لنا فهم أبيات جرير معرفياً يجب فهم قصة "داود عليه السلام" كما نلحظ تداخلاً – واضحاً – بين المعنى في الحديث الشريف[2]. عن أبي موسي رضي الله عنه – عن النبي ﷺ قال "مثل الجليس الصالح وجليس السوء، كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك إما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منة ريحا طيبا، ونافخ الكير، إما أن يحرق ثيابك وإما أن تجد منة ريحا خبيثة" والمعنى في قول جرير[3]:

وأنت ابن قَينٍ يا فرزدق فازْدَهِرْ　　　بِكيرِكَ إنّ الكِيرَ للقَينِ نافِعُ

فإنك إن تَنفُخْ بكيرِكَ تَلْقَنا　　　نُعِدّ القَنَا والخَيلَ يومَ تَقارِعُ

---

(1) راجع القصة كاملة في، أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري، "تاريخ الرسل والملوك" تحقيق محمد إبراهيم أبو الفضل، الجزء الأول دار المعارف (القاهرة) الطبعة الرابعة (1387.هـ -1967.م) ص 479 – 483. ويروي أن النبي داود عليه السلام قد قسّم الدهر ثلاثة أيام: يوماً يقضي فيه بين الناس، ويوماً يخلو فيه لعبادة ربه، ويوماً يخلو فيه لنسائه، وكان فيما يقرأ من الكتب أنه يجد فيه فضل إبراهيم وإسحاق ويعقوب، فلما وجد ذلك فيما يقرأ من الكتب قال: يارب أرى الخير كله قد ذهب به آبائي الذين كانو قبلي فأعطني مثل ما أعطيتهم، قال: فأوحى الله إليك أن آباءك ابتلوا ببلايا لم تبتل بها، ابتلي إبراهيم بذبح ابنه، وابتلي اسحاق بذهاب بصره، وابتلي يعقوب بحزنه على ابنه يوسف، قال: يارب ابتلني بمثل ما ابتليتهم به، وأعطني مثل ما أعطيتهم. قال: فأوحى إليه أنه مبتل فاحترس. قال: فمكث بعد ذلك ما شاء الله أن يمكث إذ جاء الشيطان قد تمثل في صورة حمامة من ذهب، حتى وقع عند رجليه وهو قائم يصلي، قال: فمد يده ليأخذه فتنحى فتبعه، فتباعد حتى وقع في كوّة، فذهب ليأخذه، فطار من الكوّة، فنظر: أين يقع فيبعث (أي يتبع أثره) في أثره، قال: فأبصر امرأة تغتسل على سطح لها، فرأى امرأة من أجمل النساء خلقاً، فحانت منها التفاتة فأبصرته، فألقت شعرها فاستترت به، قال: فزاده ذلك فيها رغبة...

(2) محمد فؤاد عبد الباقي. اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (البخاري ومسلم)، دار الحديث، الطبقة الأولي (1994.م)، حـ3، ص156.

(3) أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، القصيدة التي تحمل رقم (65) الأبيات ص690،691.

الا إنّما مَجْدُ الفَرزْدقِ كِيرُهُ وَدُخْرٌ لَهُ في الجَنْبتين قَعاقِعُ

نلحظ- في الأبيات – تطابقا بين شخصية الفرزدق وشخصية نافخ الكير في الحديث الشريف، كما نلمح الدعوة الصريحة في النهي عن إقامة صداقة مع الفرزدق، فهو كحامل الكير، إما أن يحرق ثيابك وإما أن تجد منة ريحا خبيثة. ثم يقيم جرير في أبياته مقارنة غير متكافئة بينه وبين الفرزدق، فالفرزدق في الوقت الذي ينفخ بكيره، نجد جريرًا يُعدّ الخيل والدروع ليوم النزال. ولا يمكننا فهم عمق الصورة التي رسمها جرير للفرزدق إلا في ضوء فهمنا لقبح صورة نافخ الكير في الحديث الشريف السابق، وما تشير إليه من سلوكيات ينهى عنها الدين.

إن هذه الصور، تعبِّر عن جانب مظلم في الإنسان، واكتسبت هذه الصفة من خلال تعمّد جرير إقامة علاقة بين شخصية الفرزدق – في الأبيات- وشخصية نافخ الكير – في الحديث الشريف-، غير أنها بمواضعها التوزيعيّة داخل خطاب جرير الشعري، تمثّل هجاءً مريرًا، حيث ذكر بطريقة الربط المباشر بين شخصية نافخ الكير المؤذية بالفعل أو بالتواصل، وشخصية الفرزدق.

إن هذه الشخصيات التراثيّة/ الثقافيّة، تعمل كعلامات وفق صيرورة محددة، يحددها الشاعر، تبدأ من إنتاج العلامة بمعناها اللفظي، ثم بما تُحيل إليه لمتلقي الخطاب وأثرها فيه، ويتضح البُعد التداولي للمفردات من خلال انطلاق مفاهيم 'الأنا'، و'الأنت' من تصوّرات متداولة تتولّد في ذهن المتكلّم نفسه، وعن 'الآخر'، ويشترك معهما المتلقي آنذاك؛ لأن الشاعر لا يرغب في أن تظل معاني العلامات محصورة في إطارها اللغوي الخاص، بل يسعى إلى إخراجها إلى مجالها التداولي المعروف، بتشكيل موقف سلبي من 'الأنت' وناقمًا عليها، من خلال إدخالها في علاقة خطابيّة متخيّلة مع شخصية ثقافيّة/ تراثيّة سلبية معروفة ومتداولة اجتماعيًا، ثم بحُكم عوامل ثقافيّة واجتماعيّة، ينتقل الـ 'أنت' من مجرد 'آخر' إلى تشكيل صورة منمّطة عنه؛ من خلال تداول هذه الصورة شعريًا.

إن ما يمنح الشاعر موقفًا مختلفًا في رؤيته للعالم، لا يكمن في تكرار تجارب السابقين، وصورهم، وأفكارهم، وإنما يكمن في آليّة استخدامه للغة السابقين، وصورهم، وأفكارهم، ومهما كانت إمكانيات المبدع في تبنّي إطار عقلي مختلف، فإنه لا ينسى رؤيته الفكريّة للسابقين؛ لأن هؤلاء السابقين يدخلون في علاقات مباشرة وغير مباشرة مع اللاحقين؛ لأنهم لا يمتلكون حقيقتهم

الخاصة في ذواتهم فحسب، بل في علاقة اللاحقين بهم أيضًا" إنه من المُحال فهم ما يقوله العمل الأدبي إن لم يكن يتحدَّث عن عالم مألوف لنا، يمكن أن يجد نقطة تماس بما يقوله النص"[1].

فاستدعاء الشاعر العربي لقضايا التراث، يشير إلى وعيه بهذه العلاقة الخاصة التي تُسهم في تأكيد حقيقة إنسانية جوهريّة؛ وممارسة هذه العلاقات على النحو السابق، تؤكد قبول الشاعر اللاحق لها، وكأن ما يُقال فيها، هو ما يُقال له هو، وتطابق الرؤية اللغويّة بين السابق واللاحق، يؤدي دورًا مهمًا في إنجاح هذه العلاقة.

### التراث الشعري العربي

إن علاقة الشاعر بتراثه الشعري علاقة لا حدود لها، إنها علاقة تعتمد علي حريّة الشاعر في التصرف في كل معنى، بل كل لفظ يأتي من الماضي أو يرصده الحاضر، إنها باختصار علاقة توسط بين الماضي والحاضر، والعلاقة تعني التفاعل، انطلاقًا من مبدأ راسخ في التحليل التداولي للخطابات، وهو مبدأ الاشتراك بين الماضي والحاضر في عمليّة الإبداع، فالشاعر يتحدّث إلى الحاضر من خلال الماضي، ويتضمّن الحديث تداول صيغ معينة في هيئة علامات، تُحيل على تراث بشري له قيمته الأدبيّة والمعرفيّة.

إن مهمة فهم التراث والوعي به، تتضمن اكتساب أفق معرفي ملائم، ولكي نتمكّن من فهم ما يُحاول الشاعر فهمه واستيعابه استيعابًا موضوعيًا، ينبغي لنا وضع أفكارنا مع أفكار التراث في علاقة ذات أفق معرفي جديد، يمكّننا من إنتاج أفكار جديدة؛ لأن هذه العلاقة ستكون محدَّدة بأطر معرفيّة خاصة، تُسهم في توسيع آفاقنا المعرفيّة والنقديّة، بما يجعل أفكارنا حول التراث أكثر عمقًا ووضوحًا، يجب علينا – إذًا- فهم التراث بطرائق مختلفة، فالفهم على هذا النحو، يزيد من فعاليّات الفكر حول التراث، والفهم في الواقع، ليس فهمًا أفضل، لا بمعنى معرفة الموضوع معرفة أرقى نتيجة وضوح الأفكار، ولا بمعنى الرقيّ الأساسي الذي يتمتّع به الوعي مقارنة بالإنتاج اللاواعي. ويكفي أن نقول: إننا نفهم بطريقة مختلفة، هذا إذا كنّا نفهم"[2].

---

(1) جادامر، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويليّة فلسفيّة، ص575.

(2) السابق، ص406.

وقد كان الشعراء والنقاد العرب على وعي بهذا في إطار أفقهم المعرفي الخاص، فيقول كعب بن زهير[1]:

ما أرانا نقولُ إلا رَجيعًا ... أو مُعادًا من قولِنا مكرورا

ويقول أبو هلال العسكري عن الشعراء إذا أخذوا المعاني ممن تقدمهم: "أن يكسوها ألفاظًا من عندهم، ويبرزوها في معارض من تأليفهم، ويوردوها في غير حليتها الأولى، فإذا فعلوا ذلك؛ فهم أحق بها ممن سبق"[2].

و يقول الجرجاني: "ومتى أنصفت؛ علمت أن أهل عصرنا الذي بعدنا أقرب فيه إلى المعذرة، وأبعد إلى المذمة؛ لأن من تقدمنا قد استغرق المعاني، وسبق إليها، وأتى على معظمها، ولهذا آخذ على نفسي ولا أري لغيري بَتّ الحكم على شعر بالسرقة"[3].

ويقول المرزباني: "ولا يُعذر الشاعر في سرقته، حتى يزيد في إضاءة المعني، أو يأتي بأجزل من الكلام الأول، أو يسمح له بذلك معني يفضح به ما تقدم، ولا يفتضح به، وينظر إلى ما قصده نظرة مستغنٍ عنه لا فقير إليه"[4].

إن الشاعر وهو يصنع حاضره الشعري، ينتمي – في الوقت نفسه- إلى تراثه ولا ينفصل عنه؛ لأن العمل الشعري يعلو على الشخصية، ولا يقف عند حدها، ولابد أن يتجاوز الشخصية الفرديّة ويسمو بها إلى ما هو أبعد وأعمق، وتؤكّد قصه ابن منظور هذا الرأي، فقد روي ابن منظور أن أبا نواس الشاعر قد استإذًا خلف الأحمر في نظم الشعر، فقال له: لا إذًا لك في عمل الشعر إلا أن تحفظ ألف مقطوع للعرب، ما بين أرجوزة وقصيدة ومقطوعة، فغاب عنه مدة وحضر إليه، فقال له: قد حفظتها، فقال له: لا إذًا لك إلا أن تنساها فذهب إلى بعض الديرة، وخلا بنفسه، وأقام مدة حتى نسيها. ثم حضر، فقال: قد نسيها حتى كأن لم أكن أحفظها قط، فقال له: الآن أنظم الشعر"[5].

---

(1) شرح ديوان كعب زهير، صنعه السكري، دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1950.م، ص154.

(2) أبو هلال العسكري. كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة (1952.م ص202).

(3) عبدالعزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، دار القلم (بيروت لبنان) (د-ت) ص315.

(4) المرزباني، الموشح،تحقيق علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر بالقاهرة (1965.م) ص487.

(5) ابن منظور، أخبار أبي فواس، القاهرة (1924.م) ص55.

والرواية السابقة تنطوي على عدة أمور: أهمها على الإطلاق: أن الشاعر لا يكون شاعرًا إلا إذا استوعب التراث وحفظ أراجيزه و مقطوعاته وقصائده، وهذا الحفظ ليس هدفًا في حد ذاته، فقد حرّم خلف الأحمر على أبي نواس قول الشاعر إلا أن ينسى ما حفظه؛ لأن الغاية من الحفظ في هذه الحالة أن يعي الشاعر التراث، ويستوعبه استيعابا يوجهه عندما يبدأ في نظم الشعر مرة أخرى.

وعلى هذا يمكننا القول: إن عمليّة قراءة أي نص من النصوص قراءة واعية تستلزم وجود خلفية تراثية، إلى جانب المعرفة التامة بالأعراف والتقاليد الشعرية، التي ينتسب إليها النص، وإلا استحال علينا فهمه وفك رموزه وحلّ شفراته.

ويذهب بعض المعاصرين إلى أنه "منذ اللحظات الأولى التي يجرّب فيها الشاعر أدواته أو يكتب فيها قصيدته، أو يبدع عملاً شعريًا ذا شكلٍ ما، يكون حتى هذه اللحظة قد عرف بعضا من تراثه، وتعرّف على طريقة توظيف هذه الأدوات في تشكيل النص الشعري، ويكون قد ألمّ ببعض التقاليد الشعرية الموروثة التي تحفظ للنص عربيته وشعريته، ويكون قد ضبط علاقته بالشعر والتراث... لذا فالتعرف على مكونات الشاعر كذات مبدعة ضمن ذوات مبدعة كثيرة، لابد أن يصل بنا إلى معرفة بطبيعة نصه، وفهمه لماهيته وماهية الشعر والتراث كليهما"[1].

وهذا ما يؤكّده أيضًا بعض المعاصرين "النص الجديد لا يصنع بالاستناد إلى سلسلة من العناصر التي تنتمي إلى الأدب فحسب، بل بالعود إلى مجموعات نوعية أكثر، مثل الأسلوب والتقاليد الفنية... فلا نشأة لنصوص انطلاقا مما ليس نصوصا، وكل ما يوجد دائما إنما هو عمل تحويل من خطاب إلى آخر، ومن نص إلى نص"[2].

إن علاقة الشاعر بتراثه الشعري، علاقة متعددة الدلالات ومتشابكة الأطراف، لم يكن الشاعر فيها محاكيًا، بل مبدعا ومتجاوزًا. إن الشاعر يُمثّل البوتقة التي تنصهر فيها أفكار الشاعر بالتراث؛ ليخرج لنا النص الجديد، الذي يجمع بين خبرة الماضي والتراث، ورؤية الحاضر الثقافية والفكرية آنذاك.

---

(1) مدحت الجيار، الشاعر والتراث "دراسة في علاقة الشاعر العربي بالتراث" دار القديم بالقاهرة، الطبعة الأولي (1995م) ص17، 18.

(2) تودوروف، الشعرية. ترجمة شكري المبخوت ورجاء سلامة، دار توبقال للنشر، (الدار البيضاء-المغرب) بالاتفاق مع دار لوسوي بباريس، الطبعة الثانية (1990م) ص76.

وسوف نعمد إلى دراسة نماذج مختلفة من الشعر؛ لتوضيح كيف ترسبت المعاني والصور الشعرية التراثية في أذهان الشعراء، وتدوولت في خطاباتهم، ولنعرف إلى أي مدى نجح الشاعر في توظيف المعاني السابقة في تداوليّة الخطابات اللاحقة.

يقول جرير[1]:

اغرّكِ مِنّي إنّما قادني الهوى إليكِ وما عهدٌ لكُنّ بدائمِ
الا ربّما هاجَ التذكّر والهوى بتَلْعة إرشاشِ الدّموعِ السّواجِمِ

إن رؤية جرير لهذا الموقف، عبّر عنها بتداول مصطلحات وعبارات طرحها امرؤ القيس في أبياته؛ ومن ثمّ لا تكمن القيمة المعرفيّة لأبيات جرير في ذاتها، بل في انتسابها لأبيات امرئ القيس، التي تلقي بظلالها على المعنى في أبيات جرير، ويمكن أن يلقي المعنى في أبيات جرير بظلاله على أبيات شاعر لاحق.. وهكذا، وهذا يشير إلى أن رؤية الشاعر للعالم أو لقضاياه، يمكن أن تتسع في الخطابات الأخرى، فأبيات جرير، تستوعب في ذاتها رؤية العالم السابق بلغة أخرى.

ويقول امرؤ القيس[2]:

أغرّكِ مِنّي أنّ حُبّكِ قاتلي وأنّكِ مهما تأمُري القَلْبَ يفعَلِ
وما ذَرَفَتْ عَيْناكِ إلا لِتَقْدحِي بسهمَيْكِ في أعشارِ قَلْبٍ مُقتّلِ

عبّر جرير عن هذا الموقف النسيبي بتداول مصطلحات وعبارات طرحها امرؤ القيس في أبياته؛ ومن ثمّ فالقيمة المعرفيّة لأبيات جرير، لا تكمن في ذاتها، وإنما في انتسابها لأبيات امرئ القيس، فهي تُعدّ – معرفيًا- استمرارية لغويّة/ شعريّة لأبيات امرئ القيس التي تلقي بظلالها على المعنى في أبيات جرير، ويمكن أن يلقي المعنى في أبيات جرير بظلاله على شعر شاعر آخر، وهذا يشير إلى أن كل رؤية للعالم، أو لقضاياه، يمكن أن تتسع في تجارب أخرى، فهي _ أبيات جرير- تستوعب في ذاتها، رؤية العالم السابق بلغة أخرى، حيث تُصوّر أبيات امرئ القيس السابقة لحظات الإفاقة التي عاشها بعد وقوفه على الأطلال. وتعد لحظة الإفاقة هذه - والتي تتمثل في إدراك

(1) أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، القصيدة التي تحمل رقم (52) الأبيات ص395.

(2) ديوان امرئ القيس. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الخامسة (1990.م) ص13.

الشاعر لمدى خطورة استمرار هذا العبث واللهو على حياته من ناحية، و مخاطبة المحبوبة من ناحية أخرى - تذكيرا لمعنى النماء والخصوبة عن طريق الغزل، ومقاومة الجدب الذي أثاره الوقوف على الأطلال في نفسية الشاعر؛ تمهيدا لمقاومة خصومه الذين يتربصون به، وتؤكّد الأبيات التالية هذه الفكرة، حيث يقول امرؤ القيس[1]:

إلى مِثْلِها يَرْنُو الحَلِيمُ صَبَابَةً ... إذَا مَا اسْبَكَرّتْ بَيْنَ دِرْعٍ وَمِجْوَلِ
تَسَلّتْ عَمَايَاتُ الرِّجَالِ عن الصِّبا ... وَلَيْسَ هَوايَ عَنْ هَوَاهَا بِمُنْسَلِ

أما أبيات جرير، فقد ترسبت فيها _ تقريبًا _ معظم معاني أبيات امرئ القيس، فلحظات الإفاقة التي عاشها امرؤ القيس في أبياته بعد وقوفه على الطلل، عاشها أيضًا جرير بعد وقوفه على الطلل، وخطاب كلا الشاعرين (أغرّك منى أن حبك قاتلي، لامرئ القيس، وأغرّك منى إنما قادني الهوى، لجرير) يعد بمثابة نقطة التحوّل المهمّة التي ساعدت كلا الشاعرين على الخروج من الموقف الطللي بكل ما يحمله من أبعاد مأسوية داخل وعى الشاعر، أو من موقف الحلم إلى الحقيقة- إذا جاز التعبير - تمهيدًا لمقاومة خصمهما في الجزء التالي من القصيدة، وتؤكّد الأبيات التالية لجرير هذه الفكرة، فيقول بعد هذا الموقف مباشرة[2]:

وَأَقْفَرَ وَادِي تُرْمُدَاءَ وَرُبّمَا ... تُدَانِي بِذِي بَهْدَا حُلُولُ الأَصَارِمِ
لَقَدْ وَلَدَتْ أُمُّ الفَرَزْدَقِ فَاجِرًا ... وَجَاءَتْ بِوَزْوَازٍ قَصِيرِ القَوائِمِ
وَمَا كَانَ جَارٌ لِلفَرَزْدَقِ مُسْلِمٌ ... لِيَأْمَنَ قِرْدًا لَيْلُهُ غَيْرُ نَائِمِ
يُوَصِّلُ حَبْلَيْهِ إذَا جَنَّ لَيْلُهُ ... لِيَرْقَى إلى جَارَاتِهِ بِالسَّلالِمِ

ونستطيع القول: إن خطاب جرير الشعري، استدعى الخطاب التراثي ممثلاً في خطاب امرئ القيس السابق، والعلاقة بين الخطابين تنطوي على تنوّعٍ كبير، فكلا الشاعرين أفاق من الحلم الذي راوده لحظة الوقوف على الأطلال، فلا عودة للوصال مع المحبوبة مرة أخرى، ولكن امرأ

---

(1) السابق. ص18.

(2) أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، القصيدة التي تحمل رقم (52) الأبيات ص395، 396.

القيس أفاق بعد فترة زمنية طويلة قضاها في عبث ولهو مع الفتيات، أما جرير، فلم يغرق نفسه في هذه العلاقات. والشاعران كلاهما واجها خصومة، لكن خصوم جرير أشد وأشرس، فهو بسبيل التغلّب على الفرزدق من ناحية، والقصيدة "الأخرى" من ناحية أخرى.

وهنا يصبح خطاب امرئ القيس خطابًا مركزيًّا، اتخذه جرير هدفا لإقامة حوار فاعل ومثمر معه، ووسيلة جرير إلى ذلك، مجموعة من التعبيرات الإيحائية تداولها داخل خطابه؛ ليمنحه قيمًا جمالية ذات أبعاد دلاليّة عميقة، هذا الحوار أثمر خطابًا جديدًا، من ناحية، وأعاد قراءة خطاب امرئ القيس بآليّة مغايرة من ناحية أخرى، والقراءة من هذا المنطلق تعطي قيمة جديدة للخطابين معًا في ضوء تحاورهما الفاعل. "إن ماضينا الخاص، والماضي الآخر الذي يتجه إليه وعينا التاريخي، يساعدان على تشكيل هذا الأفق المتحرّك الذي تعيش الحياة الإنسانيّة دائمًا خارجه. والذي يحددها كإرث وتراث.

إذًا، يتطلّب فهم التراث – لا شك- أفقًا تاريخيًا، ولكن من غير الصحيح أننا نحظى بهذا الأفق عبر نقل أنفسنا إلى داخل حالة تأويليّة، ففي الحقيقة، يتوجّب أن يكون لدينا دائمًا أفق كيما نستطيع نقل أنفسنا إلى حالة ما. ولكن، ماذا نعني بـ "نقل أنفسنا"؟ لا يعني بالتأكيد تجاهل أنفسنا. وهذا ضروري بالطبع، بقدر ما يتعيّن علينا تخيّل الحالة الأخرى. ولكن يتعيّن علينا بالضبط أن نحمل أنفسنا إلى داخل هذه الحالة الأخرى. وهذا هو فقط المعنى التام لـ "نقل أنفسنا". فإذا ما وضعنا أنفسنا في محل شخص آخر مثلاً، حينذاك، نستطيع فهمه – أي نعي آخريته، تلك الآخريّة التي هي فرديّة الشخص الآخر غير القابلة للانحلال- من خلال وضع أنفسنا موضعه"[1].

إن جريرًا يتحدّث في خطابه عن الحضور/ المتلقي من خلال الغياب/ المرجع؛ بهدف أن يكون لخطابه الغاية المرجوّة منه، وجعل نفسه مشاركًا لامرئ القيس في كل همومه وأحزانه، مع فارق أساس، وهو أن لحظات الإفاقة عند جرير أسرع من امرئ القيس، ولهذه الممارسة دلالتها الخاصة في سياق الهجاء، وهذا أدعى إلى التأثير في المتلقي بأن جعل جرير/ الحاضر جزءًا لا يتجزّأ من الماضي، ومشاركًا في المضمون المعرفي للخطاب؛ بما يسمح لخطابه بعمليّة تداول واسعة.

وإذا حاولنا تفسير هذه الممارسة؛ فإنه ينبغي لنا الانطلاق من الثقافة/ المرجع بشتى مظاهرها في الخطابات ( الأنساق- الصيغ اللغوية- المفردات- الموضوعات المتداولة..) بوصفها البنية الأم في العمليّة التداوليّة؛ لنصل إلى فهم استراتيجيّات الموضوعات المتداولة داخل الخطابات الجديدة، أي التمثيل الخطابي للثقافة، وهذه العملية تمرّ عبر تفاعلات الموضوع بالنسبة للمبدع، أو

---

(1) جادامر، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويليّة فلسفيّة، ص415.

ذات الشاعر إلى المتلقي، الذي يكشف بوعيه عن دور العناصر المتداولة داخل الخطاب، وفي هذه الحالة يؤدي الخطاب دوره المنوط به في عملية التواصل.

إن هذه الآليّة المعرفيّة، كفيلة بنقل الخطاب من المستوى اللغوي والبلاغي المعروف، إلى المستوى التداولي الذي يحقق من خلاله وجوده وتميّزه وسط الخطابات الأخرى، وبشكل يتجلّى في وظيفته التواصليّة أو التداوليّة، وتتجلّى في مستوى ارتباط الخطاب بما يلي:

1- صاحبه، بوصفه تعبيرًا عن إشكالية أو موقف ما.

2- ارتباط الخطاب بالمتلقي، بوصفه تعبيرًا عن موضوع متداول يهم المتلقي، ويؤثّر فيه بالدرجة الأولى، وهو ما يمنحه صفة التداوليّة.

3- ارتباط الخطاب بالمرجع/ الثقافة، أي العلاقة بين الاثنين، وهذا الربط يحمل المتلقي على التصديق، فجرير، يُحيل في خطابه على تكرار تجربة امرئ القيس الغراميّة، والخطابيّة، وهذا يساعد تداوليًا على الوعي بقضايا خطاب جرير واتساعه، بحيث صار الماضي والحاضر - على اتساعهما- نقطة في فضاء خطاب جرير المتسع.

ويقول جرير في موضع أخر[1]:

إذا انْتَبهَتْ حَذْراءُ مِنْ نَوْمَةِ الضُّحَى ... دَعَتْ وَعَلَيها دِرْعُ خَزٍّ وَمِطْرَفُ
بِأخضَرَ مِنْ نَعمَانَ ثُمّ جَلَتْ بِهِ ... عِذابَ الثَّنَايَا طَيِّبًا حِينَ يُرشَفُ
وَمُستَنْفِراتٍ لِلقُلُوبِ كَأنّها ... مَها حَوْلَ مَنْتُوجَاتِهِ يَتَصرَّفُ
يُشَبِّهْنَ مِنْ فَرْطِ الحَيَاءِ كَأنّها ... مِرَاضُ سُلالٍ أو هَوَالِكُ نُزَّفُ

ويقول امرؤ القيس[2]:

تُضيءُ الظّلامَ بِالعِشَاءِ كَأنّها ... مَنَارَةُ مُمْسى رَاهِبٍ مُتَبَتّلِ
وَتُضحِي فَتِيتُ المِسْكِ فَوقَ فِرَاشِها ... نَئُومُ الضُّحا لم تَنْتَطِقْ عَن تَفضُّلِ
إلى مِثْلِها يَرْنُو الحَلِيمُ صَبَابَةً ... إذا ما اسبَكَرّتْ بَينَ دِرْعٍ وَمِجْوَلِ

(1) أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، القصيدة التي تحمل رقم (61) الأبيات ص548، 549.
(2) ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ص18.

يتعامل الشاعران مع الغزل، بعد أن فرغا من الحديث عن الأطلال، والمرأة هي الموضوع المشترك بينهما؛ ولكن الاختلاف بين الشاعرين، أن المرأة عند امرئ القيس غائبة، وأشبه بكائن ميتافيزيقي يفتقده الشاعر في الواقع، حيث يقول في أول بيت في قصيدته غير مصرح باسمها[1]:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ ... بِسِقْطِ اللِّوى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

أما المرأة عند جرير فهي متعيّنة وحاضرة "حدراء" حيث يقول في أول بيت من قصيدته السابقة[2]:

عَرَفْتَ بِأَعْشَاشٍ وَمَا كِدْتَ تَعْرِفُ ... وَأَنْكَرْتَ مِنْ حَدْرَاءَ مَا كُنْتَ تَعْرِفُ

فامرؤ القيس يعين المرأة في قصيدته بطريقة معقّدة، تنطوي على أبعاد ودلالات فنية متنوعة، فتارة يسميها أم الحويرث وتارة يسميها أم الرباب، ولن نتوقف كثيرا أمام تفسير هذه الدلالات، مكتفين بما ذهب إليه بعض المعاصرين، حيث يقول: "إن امرأ القيس عيّن الاسم عن طريقة الكنية، كأنه يريد أن يردد كلمة (أم) محاولا أن يقتنص معنى الأمومة في الكنية، وترتبط هذه الأمومة بمعنى الجمال الذي جسده الشاعر في المثل، القرنفل، ريح الصبا، بذلك تؤول المرأة إلى رائحة طيبة تتضوع من المسك والقرنفل، ثم تأتي ريح الصبا فتغمر الكون بهذا الطيب"[3].

ومن الأشعار التي تكشف عن ترسّب معاني التراث الشعري القديم في أشعار اللاحقين، قول الفرزدق في قصيدته التي يمدح فيها هشام بن عبد الملك ويهجو جريرًا[4]:

وَلَوْ أَنَّ امْرَأَ القَيْسِ بْنِ حُجْرٍ ... بِدَارَةِ جُلْجُلٍ لَرَأَى غَرَامِي
لَهُ مِنْهُنَّ إِذْ يَبْكِينَ أَلاَّ ... يَبِتْنَ بِلَيْلَةٍ هِيَ نِصْفُ عَامِ

(1) السابق، ص8.
(2) أبوعبيدة، نقائض جرير والفرزدق، القصيدة التي تحمل رقم (61) ص548.
(3) محمد بريري. الليل والنهار في معلقة امرئ القيس، فصول، المجلد الرابع عشرة العدد الثاني، صيف (1995.م) ص21.
(4) أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، القصيرة التي تحمل رقم (105) الأبيات صفحات 1005 - 1006.

سَيُبْلِغُنَ وَحْيَ القَوْلِ مِنِّي	ويُدْخِلُ رَأْسَهُ تَحْتَ القِرَامِ
أُسَيِّدُ ذُو خُرَيْطَةٍ بُهِيمٌ	مِنَ المُتَلَقِّطِي قَرَدَ القُمَامِ
فَقُلْنَ لَهُ نُوَاعِدُكَ الثُّرَيَّا	وَذَاكَ اللهُ مُرْتَفَعُ الزِّجَامِ
فَجِئْنَ إِلَيْهِ حِينَ لَبِسْنَ لَيْلاً	وَهُنَّ خَوَائِفٌ قَدَرَ الحِمَامِ
مَشَيْنَ إِلَيَّ لَمْ يُطْمَثْنَ قَبْلِي	وَهُنَّ أَصَحُّ مِنْ بَيْضِ النَّعَامِ
وَبِتْنَ جَنَابَتِي مُصَرَّعَاتٍ	وَبِتُّ أُفُضُّ أَغْلاقَ الخِتَامِ
فَأَعْجَلَنَا العَمُودُ وَنَحْنُ نَشْفِي	غَلِيلاً مِنْ مُدَوَّرَةٍ جِهَامِ
كَأَنَّ مَفَالِقَ الرُّمَّانِ فِيهَا	وَجَمْرَ غَضًى قَعَدْنَ عَلَيهِ حَامِ
فَمَا نَدْرِي إِذَا قَعَدَتْ عَلَيهِ	أَسَعْدُ اللهِ أَكْثَرُ أَمْ جُذَامِ

القراءة الأولى لأبيات الفرزدق تشير إلى تفاعل أكثر إيجابية مع التراث؛ لأنه من الواضح أن الشاعر يعي جيدًا قصة امرئ القيس يوم دارة جلجل، وغرامياته مع عنيزة، وأم الحويرث، وأم الرباب في معلقته الشهيرة، حيث يقول امرؤ القيس[1]:

ألا رُبَّ يومٍ لكَ مِنهنَّ صالحٍ	ولا سيّما يومٍ بِدارةِ جُلْجُلِ
ويومَ عقرتُ للعذارى مَطيّتي	فيا عجبًا مِنْ رَحْلِها المُتَحمَّلِ
يَظَلُّ العذارى يرتمينَ بِلَحْمِها	وَشَحْمٍ كَهُدّابِ الدِّمقسِ المُفَتَّلِ
ويومَ دخلتُ الخِدْرَ خِدرَ عُنَيْزَةٍ	فقالتْ لكَ الويلاتُ إنّكَ مُرْجِلي
تقولُ وقدْ مالَ الغَبيطُ بِنا معًا	عقرتَ بَعيري يا امرأَ القيسِ فانزلِ
فقلتُ لها سيري وأرخي زِمامَهُ	ولا تُبْعِديني مِنْ جَناكِ المُعَلَّلِ
فَمِثْلِكِ حُبْلَى قدْ طرقتُ ومُرضِعًا	فألهيتُها عن ذي تمائمَ مُحْوِلِ
إذا ما بكى مِنْ خَلفِها انصرفتْ لهُ	بِشِقٍّ وتحتي شِقُّها لمْ يُحَوَّلِ

إن قصة امرئ القيس في أبياته السابقة، تُمثّل مركزًا فكريًّا ومعرفيًّا بالنسبة للفرزدق، وذلك لتعمّد الفرزدق تداول مصطلحات تُحيل على أبيات امرئ القيس في خطابه، وهنا يبدو التاريخ -

---
(1) ديوان امرئ القيس ص10، 11، 12.

كقيمة فنية- متجددًا ومتألقًا. وتدرس النماذج الشعرية - على الرغم من التباعد الزمني بينها - تبعا لما هو مشترك بينها، ورصد مساحة التأثير والتأثر المتصلة؛ لأننا في الحالة الأولى (التأثير) سوف نؤكد كيفية انبثاق الأفكار، وفي الحالة الثانية (التأثر) سوف نكشف عن الترابطات والعلاقات الخطابية من خلال الإحلال والإزاحة، كيف تحل فكرة محل فكرة أخرى من خلال اللغة في الخطاب الشعري. وكيف تتداول لغويًا فكرة قديمة عن طريق فكرة جديدة داخل وعي الشاعر في الخطابات.

لكي نُعطي قيمة للجديد؛ يجب أن نعترف بحاجة الجديد للقديم من خلال الإثبات، والرعاية، أو إعادة تداوله؛ لأن فاعليّة القديم / التراث، تتجلّى في كونه يبعث على التطوّر التاريخي، وانضمامه إلى الجديد، يُعطيه قيمة أدبيّة جديدة، تُفهم في سياقها الخطابي الجديد. فليس صحيحًا أن الموضوعات المتضمنة داخل الخطابات التراثية يمكن للشاعر اللاحق أن يتداولها عندما يواجه ظروفًا متشابهة، لاسيما إذا كان يرغب في طرح إشكاليّة جديدة.

إن انكباب الشعراء اللاحقين على تجارب الشعراء السابقين، يقودنا نحن النقّادَ إلى طرح تساؤلات تتعلّق بعملية النقد الذاتي، أي: نقد الشعراء العرب لأنفسهم، من خلال التأمّل في تجارب السابقين المثيرة، الأمر الذي يؤكّد لنا شرعيّة الخطاب الشعري التراثي الفكريّة والعلميّة؛ لأنه كيف يمكن لمفهوم معياري مثل "الشعر الجاهلي" أن يحظى بشرعيّة فكريّة أو علميّة في الفكر الإسلامي؟!

السبيل إلى ذلك، هو الفهم الموضوعي للوعي الثقافي والتاريخي لدى الشعراء اللاحقين، ويمكننا فهم هذا الوعي من خلال دراسة العلاقات اللغويّة المتداولة داخل الخطاب الجديد والأبعاد الثقافيّة للخطابات القديمة المُختزلة فيها. ويؤكّد جادامر أن "كل إنسانوية جديدة تقاسم الوعي الأول والأقدم بالانتماء إلى نموذجه، وبالتقيّد به بطريقة مباشرة نموذج عزيز المنال كشيء من الماضي مع أنه حاضر... فطبيعة التراث العامة هي فقط ذلك الجزء من الماضي، الذي يقدّم إمكانيّة المعرفة التاريخية. فالكلاسيكي كما يقول هيجل: هو الدال ذاتيًا، ولذلك فهو المؤوّل ذاته أيضًا. ولكن هذا يعني شيئًا أساسًا أن الكلاسيكي يحفظ ذاته؛ لأنه دال في ذاته ويؤوّل ذاته؛ أي يتحدّث بطريقة تكشف عن أنه ليس بيانًا عن الماضي، إنما هو بالأحرى يقول شيئًا عن الحاضر"[1].

وعلى هذا فإن الوعي التاريخي والثقافي بالتراث، يصبح مطلبًا رئيسًا عند الناقد، وعي يدرك الناقد من خلاله فلسفة تداول الرموز الثقافيّة من خلال حضورها في الخطاب الجديد، وفهم

---

(1) جادامر، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص397، 398.

الظاهرة الخطابيّة الجديدة في إطار علاقتها بالظاهرة القديمة، وفهم فلسفة الشاعر في إعادة بناء تاريخي للأفكار الماضية من خلال تداولها وانتمائها للعمل الراهن.

ولن نتوقف كثيرًا أمام أبيات امرئ القيس إلا بالقدر الذي يساعدنا على فهم أبيات الفرزدق وتفسيرها؛ لأنها خضعت لتفسيرات عدّة في دراسات المحدثين والمعاصرين، حيث يفسرها إبراهيم عبد الرحمن تفسيرا أسطوريا، فيربط بين أحداث الغزل في يوم "دارة جلجل" وبعض أحداث ملحمة "المهابهارتا" فهذا الغزل بقايا أساطير قديمة انتقلت إلى الشعر العربي في هذه الصورة الفنية؛ ليعادل بها الشعراء مواقفهم في الحياة وأحداثها من حولهم[1]. ويفسرها كمال أبو ديب تفسيرا شبقيا[2]، وتفسرها سوزان ستيتكيفيتش تفسيرًا طقوسيًّا، حيث ترى أن مغامرات امرئ القيس يوم دارة جلجل "لذة لعلاقة صبيانية غير ناضجة، ويشير عقر الناقة، إلى لامبالاة الشاعر بإتمام عبوره من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الرجولة" بل إنه يفضل البقاء في حالة المراهقة بين هاتين المرحلتين. وهذه المغامرات تعد تطبيقا لقانون القلب المتناسق على العلاقة بين الهامشية ومرحلة الإنتاج"[3].

وكل التفسيرات السابقة تؤدي دورًا مهمًا في تفسير بنية النص الكبرى وتأويلها معرفيًا. أما أبيات الفرزدق، فقد استدعت هذه المعاني، ووظفها الفرزدق في سياق الفخر، فخره بنفسه، فيقول في البيت الخامس "فقلن تواعدك الثريا" وفي البيت السابع "مشين إلىّ، لم يطمثن قبلي" ويقول في البيت الثامن "وبتن جنابتي مصرعات"، "وبت أفض أغلاق الختام" هذه العبارات تحمل معانٍ تكشف عن الإحساس بالفخر، وهو إحساس تمثّل خطابيًّا على نحو حسي حين قال "فأعجلنا العمود" أي الصباح. فهو يفعل ذلك مدفوعا برغبة قوية في التفاخر بنفسه، فوضع نفسه موضع المقارنة مع امرئ القيس حين قال في البيت الأول:

وَلَـو أنّ امـرَأَ القَـيسِ بـن حُجْـرٍ بِـدَارَةِ جُلْجُـلٍ لَـرَآى غَرَامِـي

---

(1) إبراهيم عبد الرحمن، من أصول الشعر العربي القديم، فصول، المجلد الرابع، العدد الثاني، مارس (1984م.) ص103 – 104.

(2) كمال أبو ديب، نحو تحليل بنيوي للشعر الجاهلي، فصول، المجلد الرابع، العدد الثاني، مارس (1984م.) ص103– 104.

(3) سوزان ستيتكيفيتش، القصيدة العربية وطقوس العبور، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ص75، 77.

وحين تبكي النسوة – في البيت الثاني – على الا يبتن ليلة معه هي نصف عام في طولها ليستمتعن به في وقت طويل، ولكنه – الليل – يقصر معه. هذا الإحساس بالفخر في أبيات الفرزدق ليس مجردًا، ولكن يخالطه إحساس بالجمال، ولكن الجمال –هنا– جمال حسّي فيقول في البيت السابع "هن أصح من بيض النعام" وفي البيت الثامن "مصرعات" وفي البيت العاشر "كأن مغالق الرمان فيها". وكما عين امرئ القيس المرأة في قصيدته عن طريق الكنية "أم رباب" "أم الحويرث"، عين الفرزدق - أيضًا – في قصيدته المرأة عن طريق الكنية، فيقول في البيت الحادي عشر "أم جذام".

وكما بكي امرئ القيس في قصيدته؛ تعبيرًا عن الأسى لافتقاده "أم الرباب" و"أم الحويرث" في قوله:

فَفَاضَتْ دُمُوعُ العَيْنِ مِنِّي صَبَابَةً ... على النَّحْرِ حَتَّى بَلَّ دَمْعِي مِحْمَلِي

بكي الفرزدق – أيضًا – في قصيدته؛ تعبيرًا عن الأسى والحزن اللذين سيطرا عليه بعد رؤيته للديار. فيقول:

أُكَفْكِفُ عَبرة العَينينِ مِنِّي ... وَمَا بَعْدَ المَدَامِعَ مِنْ كَلامِ

فما من شك أن الفرزدق وهو بصدد إبداع أبياته السابقة الذكر، كانت أبيات امرئ القيس ماثلة في ذهنه، وما يحسب للفرزدق: أن نصه لا ينحصر في الإشارة إلى قصة "دارة جلجل" لامرئ القيس فحسب، بل تجاوزها بفكره.

وثمة نوع آخر من الترسيب، وهو ترسيب بعض العبارات أو الصيغ الشفاهية المستمدة من التراث، يقول جرير[(1)]:

فَلَيْتَ رِكَابَ الحيِّ يَوْمَ تَحَمَّلوا ... بِحَوْمَانَةِ الدَّرَّاجِ أَصْبَحْنَ ظُلَّعَا

ويقول زهير ابن أبي سلمى[(2)]:

أَمِنْ أُمِّ أَوْفَى دِمْنَةٌ لم تَكَلَّمِ ... بِحَوْمَانَةِ الدَّرَّاجِ فَالمُتَثَلَّمِ

---

(1) أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، القصيدة التي تحمل رقم (82) ص826.

(2) شرح ديوان زهير بن أبي سلمي، صنعه الأمام أبي العباس احمد بين يحي بن زيد الشيباني ثعلب، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة، (1363.هـ – 1944م) س4.

فتعبير "حومانة الدرج" أخذه جرير من زهير، الشاعر الجاهلي المعروف، والتعبير بصيغة متشابهة تقريبا في البيتين، واستخدم – في البيتين – ليدل على ذلك الموضع الغليظ من رمال الدهناء.

ويذهب بعض الباحثين إلى أنه "لا شك أن هناك من العبارات ما يتميز بها شاعر معين، لكن المواد والموضوعات والصيغ واستخداماتها، تنتمي جميعا بشكل جوهري إلى تقليد متكامل يمكن تحديده بوضوح، والأصالة لا تتبدى من خلال طرح عناصر جديدة بل من خلال إدخال العناصر التقليدية بشكل فعّال في كل موقف على حده"[1]. فبيت زهير يشير إلى التوجع، أما بيت جرير، فيشير إلى التمني، وهنا يوازن جرير بين خطابه الشعري، وخطاب زهير، فيبيّن أصالته ويتعمق في عالمه ويفك رموزه ويحلّ شفراته، فيصبح بمثابة القارئ الذي يقرأ الخطاب التراثي قراءة إبداعية؛ لأن جريرًا لم يتعامل مع خطاب زهير تعاملاً مباشرًا، بل احتاج وقتًا حتى غاص نص زهير في مخزونه الثقافي، وحتى أصبح التعبير نفسه "حومانة الدراج" جزءًا من ثقافته، فتعبير "حومانة الدرّاج" في خطاب جرير، يصف لنا تفاعل حركيّة التراث الثقافيّة مع فكر جرير؛ ومن ثمّ فتوقعنا للمعنى الذي يحكم فهمنا لخطاب جرير، يجب أن ينبثق من العلاقة بين الخطابين؛ لأن شعر امرئ القيس، ليس مجرد شرط مسبق وثابت، وإنما تداوله جرير بقدر، ففهمه وشارك في تطوره.

---

(1) والتر ج. أونج، الشفاهيّة والكتابيّة، ترجمة/ حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، (الكويت)، العدد (182) شعبان (1414.هـ) فبراير/ شباط (1994.م) ص131.